

„TORHEIT“ UND „RÄTSEL“ IM NEUEN TESTAMENT

DER ANTINOMISCHE STRUKTURCHARAKTER DER NEUTESTAMENTLICHEN BOTSCHAFT

VON

HELMUT O. GIBB

W. KOHLHAMMER · VERLAG · STUTTGART

1941

BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT VOM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Begründet
von
RUDOLF KITTEL †

Herausgegeben
von
ALBRECHT ALT und GERHARD KITTEL

VIERTE FOLGE HEFT 28
(Der ganzen Sammlung Heft 80)

Die erste Folge der „Beiträge" (Heft 1—25
ist bei J. C. Hinrichs in Leipzig
erschienen.

Druckerei wissenschaftlicher Werke Konrad Triltsch, Würzburg
1941

MEINER MUTTER
UND DEM ANDENKEN
MEINES IM WELTKRIEG GEFALLENEN VATERS
IN DANKBARKEIT!

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Seite

Seite

Vorwort.

Vorliegende Arbeit stellt die Verkürzung einer bereits 1938 in Tübingen mit Erfolg eingereichten akademischen Preisschrift dar und lag im Sommer-Semester 1939 wiederum in Tübingen einer Hochw. Ev.-theol. Fakultät als Inaugural-Dissertation vor. Eine weitere philologisch-einführende Untersuchung über den Begriff der Antinomie hoffe ich gelegentlich veröffentlichen zu können. Auch an dieser Stelle sei meinen verehrten Lehrern, vor allem Herrn Prof. Dr. G. Kittel für die bereitwillige Aufnahme der Arbeit in die von ihm herausgegebenen „Beiträge", herzlich gedankt.

Lampertheim a. Rh., den 26. Juli 1939.

Helmut Otto Gibb.

Einleitung.

Die geschichtliche Kontinuität der prinzipiellen Gegnerschaft gegen die christliche Verkündigung.

Der Kampf gegen die Christusbotschaft, der gerade in unseren Tagen wieder mit elementarer Gewalt aufgebrochen ist, ist nicht neu, sondern bis ins Einzelne seit den ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung vorgebildet. Der grundlegende Ansatz zu einer solchen Gegnerschaft ist dabei von Anfang an derselbe geblieben: Man kämpft wie bereits zu Lebzeiten des Apostels Paulus (= P) einige Leute in Korinth gegen die Person dieses P und will doch damit seine Botschaft treffen, die man gegen eine andersartige Lehre ausspielen möchte. Es geht also letztlich um die „Torheit" der Botschaft, mit der man nichts anzufangen weiß und die man darum entstellt und lächerlich macht. In der Tat ist damit das Wesentliche am Christentum getroffen, und es ist nur konsequent, wenn der Vater aller weltanschaulich-antichristlichen Polemik, der Philosoph Celsus (ca. 150), auch vor dem Urheber dieser Botschaft nicht Halt macht, sondern entschlossen auf jede Umdeutung des Lebenswerkes und des Kreuzestodes Jesu verzichtet.

Betrachten wir uns kurz einige wesentliche Anklagepunkte, so finden wir, daß sie bereits bei ihm von einer Art „Mythus" abhängig sind, und zwar von einem „Mythus des Denkens". Ein echt griechisches Anliegen, nämlich das Eintreten für die Philosophie, und damit doch ein allgemein-menschliches Anliegen, nämlich das Eintreten für unser Denken, für unseren Verstand, führt dem Celsus die Feder. Das kommt gleich am Anfang (Orig. c. Cels. 1, 9), gewissermaßen programmatisch, in der Forderung zum Ausdruck, der Vernunft und einem vernunftbegabten („vernünftigen") Führer zu folgen (*λόγῳ τοίνυν δεῖ ἀκολουθεῖν καὶ λογικῷ ὁδηγῷ*). Im Gegensatz dazu sagt er von den Christen, daß sie, ohne ihre Vernunft zu

gebrauchen, „nur“ glauben (ἀλόγως πιστεύοντές) und einem Scharlatan (γόης 1, 16) als Lehrmeister nachlaufen. Ja sie stecken so sehr im Zustand der ἀλογία drin, daß sie das einzige Mittel, um wieder herauszukommen, nämlich die dem gesunden Menschenverstand entsprechende „echte Philosophie“ [1]), ablehnen in der Meinung: *κακὸν ἡ ἐν τῷ κόσμῳ σοφία, ἀγαθὸν δὲ ἡ μωρία.* So kommt denn Celsus zu dem Vorwurf (in 3, 44 ff. und 6, 23. 41), der Christenglaube schließe die σοφοί schlankweg aus und verwerfe die Weisheit eben zugunsten der Torheit, weil aller Nachdruck auf dem „Glauben“ liege (6, 10—12). Wenn ein verständiger Mensch und zumal der philosophisch Gebildete (7, 45) schon die von den „ungebildeten“ Juden erdachten Mythen (Schlange usw.) und Prophetien (4, 35. 7, 9) ablehnen muß, so erst recht den kaum noch zu überbietenden Unsinn, den Celsus den Christen mit den Worten vorhält: „Den, der ein ganz verrufenes Leben geführt hat und eines höchst jämmerlichen Todes gestorben ist, den macht ihr zu einem Gott!“ (7, 53 fin. [2]) Dieser Höhepunkt griechisch-heidnischer Polemik zeigt uns ganz deutlich, worin das Unvernünftige, besser noch das Widervernünftige, kurz jene μωρία besteht, auf die die Christen auch noch stolz sind! (5, 14 fin.) Blicken wir nun von hier aus auf das Neue Testament, so ergibt sich, daß die prägnanten Aussagen des P in 1 Kor 1, 18 und noch mehr in vs. 23 sich inhaltlich mit dem Vorwurf des Gegners vollauf decken, ja geradezu als Zitate in dessen Mund gedacht werden können, nämlich: *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ . . . μωρία ἐστίν*, und: *Χριστὸν ἐσταυρωμένον [κηρύσσομεν] = μωρίαν!*

[1]) So kann man vielleicht den Buchtitel ἀληθὴς λόγος am meisten sinngemäß übersetzen, wie denn z. B. bei Herod. 5, 41 und Plat. Phaedr. 270 ἀληθής „echt“ in Verbindung mit λόγος ebenso gebraucht wird.

[2]) *Τὸν δὲ βίῳ μὲν ἐπιρρητοτάτῳ θανάτῳ δὲ οἰκτίστῳ χρησάμενον θεὸν τίθεσθε.* Vgl. Lucian de morte Peregrini 13: *Τὸν . . . ἀνεσκολπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτῶν προσκυνῶσι . . .*

Hauptteil.

I.

Die Auswirkungen der antinomischen Struktur der Christusbotschaft im Neuen Testament.

1) Die subjektive Kennzeichnung der Christusbotschaft als *ΜΩΡΙΑ*.

Angesichts dieses seltsamen Tatbestandes fragen wir uns zunächst, was P damit meint, wenn er die Christusbotschaft als *μωρία*, als „Torheit", bezeichnet. Wir müssen zu diesem Zweck die Ausführungen des Apostels nicht nur in 1. Kor 1, sondern in 1. Kor 1—4 als einer umfassenden Einheit des Gedankengangs untersuchen.

P will uns darin etwa Folgendes sagen: Im Hinblick auf unsere Botschaft ist es so bestellt, daß sie die menschliche Denkfähigkeit nicht in vorher gegebene gedankliche Schemata einordnen kann; gerade der philosophisch Geschulte schüttelt über die inneren Widersprüche der christlichen Verkündigung den Kopf und bemerkt — vielleicht spöttisch, vielleicht mitleidig, jedenfalls aber geringschätzig-ablehnend—: *μ ω ρ ί α*.

Nun ist P bei aller Schärfe seiner Gedanken und Prägnanz seiner Formulierungen durch die Spontaneität seiner Konzeption und die Abfassung seiner Schriften als gelegentlicher Briefe kein „Systematiker" im modernen Sinn, der über ein Thema erschöpfend und systematisch zugleich abhandeln würde. Wenn dies Urteil schon für den Römerbrief gelten muß, so erst recht für die Korintherbriefe, also auch 1. Kor 1—4. Zudem kommt es dem Apostel hier weniger auf eine inhaltliche Charakteristik seiner Botschaft in ihren Einzelheiten an als vielmehr auf eine Darstellung ihrer Beurteilung; und dazu zieht er das Begriffspaar *σοφία* — *μωρία* heran, das er in seiner ganzen Schärfe gebraucht. Weil dabei der Inhalt der Botschaft selbstverständliche und grundlegende Voraussetzung

ist, macht P nur kurz mit Hilfe des prägnanten Ausdruckes *σταυρός* darauf aufmerksam. Seine eigentlichen Darlegungen aber, die uns ja zunächst interessieren, hat der Apostel teppichartig in die Behandlung der Parteien-Frage zu Korinth eingewoben. Wie kommt er dazu?

Er geht aus von einer kurzen Bemerkung, die er über seinen Beruf als Apostel Jesu Christi macht (1, 17a), und kommt dann in einer ebenso kurzen erläuternden Beifügung auf den Begriff der *σοφία*, den er sogleich negativ auf seine Botschaft anwendet (1, 17b). Die Parteienbildung in Korinth (*σχίσματα* 1, 10. 12) ist also von einem doppelten Irrtum abhängig, dem die betreffenden Gemeindeglieder anheimgefallen sind: Sie suchen statt ihres Meisters (vgl. Mt 23, 8—10) ihren Lehrer (3, 5—9), als sei der für sie gekreuzigt worden, als seien sie auf dessen Namen getauft (1, 13). Und sie suchen statt der *σοφία τοῦ θεοῦ* (1, 24) die *σοφία τοῦ κόσμου* (3, 19) und behandeln deshalb den P offenbar geringschätzig, ja sie erheben gegen ihn Klage (4, 3), weil er nicht so redet und handelt, wie sie es gerne möchten. Man darf wohl im Anschluß an die Ausdrucksweise in 4, 6 (*φυσιοῦσθε*) diese Gruppe als *πεφυσιωμένοι* oder *φυσιούμενοι* bezeichnen, zumal P jene perfektische Form in 4, 19 (und ähnlich in 5, 2) verwendet und sich die präsentische in Kol 2, 18 nachweisen läßt, einer Stelle, die ganz deutlich in einen ähnlichen Zusammenhang gehört wie unsere Korintherstelle. Denn auch dort (Kol 2, 8) geht P gegen die „Philosophie" vor — das Wort einzig hier im NT! —, weil dafür die Norm eine *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* und nicht Christus ist. Wahrscheinlich greift P hier in seinem Antwortschreiben gegnerische Schlagworte (vgl. 8, 1!) auf, sodaß wir als Ursache jener Spaltungen in der korinthischen Gemeinde gnostische Strömungen annehmen dürfen (*ἡ γνῶσις φυσιοῖ* . . .!).

Die Erörterung dieser Streitigkeiten in der Gemeinde von Korinth wächst nun vor dem geistigen Auge des Apostels (5, 3!) zu einer weit über alles Gelegentliche und Persönliche hinausgehenden g r u n d s ä t z l i c h e n B e t r a c h t u n g über das Verhältnis der Christusbotschaft zur Menschenweisheit. Nach einer kurzen Andeutung über seine Tauf- und Lehrpraxis im Hinblick auf sein Amt als Träger jener „frohen Botschaft" (1, 17) folgt die ausführliche Darlegung zunächst unter dem Stichwort *μωρία* in 1, 18 bis

2, 5, dann unter dem Stichwort *σοφία* in 2, 6 bis 3, 3 und schließlich zusammengefaßt in 3, 18—20. Dabei kehrt P erst in 3, 21—23 und v. a. in Kap. 4 zur Parteienfrage als seinem Ausgangspunkt zurück[3]).

Es ist nun durchaus möglich, daß er gerade in 4, 10 zur dreifachen Antithese zwischen sich und jenen *φυσιούμενοι* deren Schlagworte benützt. Wenn er sich hier mit den übrigen Aposteln (4, 9) zusammen unter eine solche Beurteilung stellt, so ist doch das eigene Erlebnis, d. h. das Verhalten jener Korinther ihm gegenüber, der Anlaß dazu. Aber er darf über sich hinaussehen um der gleichen Botschaft willen, die er mit allen Aposteln gemeinsam hat; diese Botschaft ist ja zutiefst der Grund zur Kritik seiner korinthischen Gegner: „Wir sind Narren um Christi willen!" Freilich spricht P jenen die Zugehörigkeit zu Christus (4, 10 *φρόνιμοι ἐν Χριστῷ*) noch nicht ab. Es bleiben seine „Brüder" (4, 6), vielmehr seine „Kinder" (4, 14)! Aber ihr Verhalten, d. h. ihre Kritik an P, kommt dem der

---

3) Den Aufbau zeigt folgende Disposition:

I. *ΜΩΡΙΑ* 1) Darstellung
- a) Die Behauptung als These: 1, 18.
- b) Der Erweis aus der Schrift: 1, 19 f.
- c) Die Begründung im Heilsplan Gottes: 1, 21.
- d) Die Bestätigung in der Missionspraxis des Apostels: 1, 22—24.

2) Erläuterung
- a) Die Überleitung dazu: 1, 25.
- b) Erstes Beispiel: der Aufbau der Gemeinde: 1, 26—31.
- c) Zweites Beispiel: das Verhalten (Auftreten und Predigt) des P: 2, 1—5.

II. *ΣΟΦΙΑ* 1) Ihre Andersartigkeit: 2, 6.
2) Ihre Verhüllung vor den Engelmächten: 2, 7—9.
3) Ihre Enthüllung durch die Begnadung des Geistes: 2, 10—13.
4) Ihre Unsichtbarkeit für den Psychiker: 2, 14.
5) Die Erhabenheit des Pneumatikers: 2, 15 f.
6) Hinderungsgründe für die Verkündigung der *σοφία*: 3, 1—3.

Mit 3, 4 erfolgt dann die Überleitung zur erneuten Behandlung der Parteienfrage, wobei 3, 5—9 die Gleichheit der Lehrer vor Gott und 3, 10—15 die (zukünftige) Erprobung ihres Werkes — exkursartig — betont und 3, 16 f. die Folgerung für die Gemeinde zieht, indem ihre Unantastbarkeit festgestellt und geboten wird. Dem folgt der zusammenfassende Abschluß, in dem das Verhältnis *μωρός — σοφός* eindeutig und klar zum Ausdruck kommt: 3, 18—20. Der folgende Satz zieht daraus mit *ὥστε* die Folgerung für die korinthische Gemeinde.

„Verlorenen" sehr nahe; diese nämlich verwerfen die Botschaft selbst, jene zwar nur ihren Träger. P jedoch muß sein Kerygma in der Form verkündigen, wie er es tut; denn es ist nicht von Menschen, nicht er selbst hat es erdacht, sondern Gott hat es ihm geoffenbart (2, 10) und ihm so zu reden befohlen. Dem sich zu entziehen, wäre Fahnenflucht vor einem göttlichen Muß (9, 16; vgl. 2, 4 f.).

Betrachten wir nun zuerst die Verwendung des Wortes *μωρία*, und zwar zunächst im außerbiblischen, dann im biblischen Sprachgebrauch! Dort finden wir die Vokabel seit Herodot zum Ausdruck einer hochgradigen und verwerflichen Torheit, sodaß wir sie vielleicht besser mit unserem deutschen Wort „Narrheit" wiedergeben. Das zeigt sich am deutlichsten bei Demosth. 9, 54 (ed. Dindorf-Blaß I pag. 158), wo *μωρία* neben *παράνοια* und dem aus dem Fluß der Rede verständlichen Ausdruck „*οὐκ ἔχω τί λέγω*" steht. Schon Herodot (1, 146) ereifert sich ähnlich wegen der national-jonischen Belange mit der Wendung *μωρίη πολλή*[4]). Und geradezu als ein „Vorläufer" für den Gebrauch bei P in 1. Kor 1—4 erscheint uns bei demselben Autor eine andere Stelle, an der sich das Urteil *μωρίη* auf eine religiöse Handlungsweise bezieht und seitens der Perser gegenüber dem Brauch, Götterbilder, Tempel und Altäre zu errichten, gefällt wird (1, 131; Zit. Orig. c. Cels. 7, 62). Auch Soph. Ant. 469 f. erinnert an die Art des P, den Angriff mit der Waffe des Gegners zurückzuschlagen, weil hier der Vorwurf der *μωρία* auf den zurückgelenkt wird, der ihn erhob, bzw. zu erheben geneigt ist; sagt doch Antigone zu Kreon: „Wenn ich bei dieser Tat als Närrin dir erschein', / Zeiht einer Narrheit mich unzweifelhaft ein Narr" (*σοὶ δ' εἰ δοκῶ νῦν μῶρα δρῶσα τυγχάνειν, σχεδόν τι μώρῳ μωρίαν ὀφλισκάνω*). Wenn wir von einer „hochgradigen" Torheit sprachen, so geschah das im Hinblick auf synonyme Ausdrücke, deren die griechische Sprache reich ist. Wir brauchen in diesem Zusammenhang nur an *ἄνοια* (*ἄνους*) — *ἀνοησία* (*ἀνόητος*) — *ἀλογία* (*ἄλογος*) — *ἀσυνεσία* (*ἀσύνετος*) — *ἀφροσύνη* (*ἄφρων*) — *ἄγνοια* und die Verbindungen mit *μάταιος* zu erinnern, Worte, die ja auch im Hinblick auf den biblichen Sprachgebrauch von Interesse sind[5]). Jedes-

[4]) Diese Wendung findet sich auch sonst öfters, z. B. Soph. Aiax 732 *τἄπῃ μωρίας πολλῆς* und Plat. Prot. 317 A.

[5]) Vgl. W. Caspari aaO. S. 689 f., 684 f. Anm. 3. Neben *μωρία* findet sich nur *ἄνοια* (Lc 6, 11. 2.Tim 2, 9) und *ἀφροσύνη* (Mc 7, 22. 2. Kor 11,

mal wird dabei der Unterschied zu *μωρία* darin deutlich, daß dies die einzig positive Formulierung dessen ist, was alle Synonyma durch eine Negierung und somit mehr der Form nach zum Ausdruck bringen. Dieses am meisten prägnante Wort begegnet im NT ausschließlich an der herangezogenen Stelle 1. Kor 1—3 (nämlich 1, 18. 21. 23. 2, 14. 3, 19), wo es samt den in diesem Zusammenhang stehenden verwandten Vokabeln *μωρός* (1, 25. 27. 3, 18. 4, 10) und *μωραίνω* (1, 20) „von ganz neuen Gesichtspunkten getragen" ist[6]), deren Eigenart wir erst vorläufig skizziert haben. An allen Stellen, an denen sich außer in 1. Kor 1—4 solche mit *μωρία* verwandte Worte finden (*μωρός*, *μωραίνω* und *μωρολογία* Eph 5, 4), ist deren Bedeutung „ursprünglicher" [7]) als dort, aber doch dem Charakter des Wortes entsprechend.

Im Gegensatz zu den synonymen Vokabeln bezieht sich nämlich *μωρός* und Ableitungen nie auf die Verstandesleistung, sondern immer auf die Willensrichtung, was besonders in Mt 5, 22 deutlich wird, wo die Lautgleichheit mit מוֹרֶה (ursprünglich = „widerspenstig") dem noch entgegenkommt. Dabei entspricht dem nt.lichen *μωρός* das at.liche נָבָל , das — ebenso! — nicht etwa einen Mangel an intellektuellen Fähigkeiten, sondern vielmehr an wahrer „Gotteserkenntnis" bezeichnet. Wie sehr ja gerade im AT der Gottesglaube ein „erkennendes" Moment einschließt, zeigt sich hinreichend bei dem dafür typischen Begriff der דעת יהוה . Wem an ihr als der Grundlage des echten Gottesverhältnisses mangelt, eben der ist ein נבל , ursprünglich ein „Verderbensträger" [8]), ein *υἱὸς τῆς ἀπολείας* im Sinn von Joh 17, 12 und damit im wahrsten Sinn des Wortes. Statt נבל steht auch כְּסִיל wie statt *μωρός*: *ἄφρων*, jedoch

1. 17. 21) mit ihren Adjektiven *ἀνόητος* und *ἄφρων*, zu denen man noch *ἄλογος* und *ἀσύνετος* hinzurechnen kann. — Zusammen mit *ἀφροσύνη* erscheint übrigens *μωρία* auch im Diognet-Brief III, 3, wo es in einem ähnlichen Zusammenhang wie bei Herod. 1, 131 steht (falscher Gottesdienst!).

[6]) W. Caspari aaO. S. 690.

[7]) Damit soll nichts über den etymologischen Ursprung gesagt sein. Die Alten leiteten die Vokabel von *μὴ ὁρᾶν* ab, zwar recht geistreich, aber doch wohl unzutreffend (vgl. Pape Wtb. s. v.). Beispiele für den klassischen Gebrauch des Adjektivums bei Personen Soph. Ant. 220, bei Sachen (abstrakten Begriffen) Soph. Oed. rex 540. Das Lateinische hat als späte Lehnworte morus und morio übernommen.

[8]) Vgl. נָבֵל welk נְבֵלָה Aas, Leichnam; weiteres bei W. Caspari aaO. S. 668 ff.

gewöhnlich mit dem Unterschied, daß ἀφροσύνη mehr „das episodische Versagen" und μωρία mehr die „habituell gewordene Degeneration" bezeichnet. Das ist im Hinblick gerade auf unsere Korintherstelle wichtig: „Für P ist ἀφροσύνη die Eigenschaft der Person, μωρία die der Behauptung und des Erzeugnisses."[9])

Bei grundsätzlich gleich gebliebener Bedeutung hat sich also ein wesentlicher Wechsel in der Beziehung geltend gemacht. Auch wo P die persönliche Wortform μωρός (1. Kor 3, 19) verwendet, ist diese Bezeichnung abhängig von dem in seiner Eigenart geradezu neu geprägten Begriff μωρία, der sich gerade nicht auf eine Person, sondern auf die Sache bezieht. Die Eigentümlichkeit besteht dabei in einer Doppelheit der Bedeutung, wie uns ein Blick auf die in Betracht kommenden Textstellen lehrt: In 1, 18 steht μωρία in kontradiktorischem Gegensatz zu δύναμις, in 1, 23 steht es in konträrem Gegensatz zu σκάνδαλον[10]). Diese Beziehungen sind charakteristisch: μωρία ist also das Gegenteil einer Kraft, das heißt etwas Lähmendes (vgl. oben נָבֵל „welk"), mit dem man nichts anfangen kann; seine Wirkung kommt somit der eines „Falles" gleich. Für die einen ist die Christusbotschaft so beschaffen, daß sie sich darüber hinwegsetzen, ohne sie von der Position ihrer σοφία aus ernst zu nehmen. Für die anderen ist sie so beschaffen, daß sie daran Anstoß nehmen, weil sie von ihrer Messianologie her diese Botschaft nicht wahrhaben wollen. Der Grund zu beidem liegt also in der Sache, dem Kerygma, wiewohl der Anlaß in einer parteiischen Abwertung der Person des P zu suchen ist.

Die Begriffe μωρία und σκάνδαλον gehören deshalb ganz eng zusammen, genau so eng, wie Juden und Griechen als ἀπολλύμενοι bzw. als ἄνθρωποι schlechthin zusammengehören[11]). Neben der Zusammengehörigkeit steht jedoch ebenso deutlich die Unterscheidung, von der aus wohl die verschiedenen Substantive in v. 20 a (übernommen von Ign. Eph XVIII, 1) zu verstehen sind. Denn der voranstehende umfassende Begriff σοφός wird sogleich spezifiziert in γραμματεύς als Bezeichnung des Trägers der für das Judentum typischen Auswirkung der σοφία und in συζητητής (τοῦ κόσμου

[9]) W. Caspari aaO. S. 684 f. Anm. 3.

[10]) Vgl. G. Stählin „Skandalon" S. 203.

[11]) ἄνθρωπος als der Mensch außerhalb Christi ist dabei immer der Oberbegriff zu σοφός als dem Verächter des Kreuzes; deshalb kann für ἄνθρωπος im Zitat 1. Kor 3, 20 = Ps 94, 11 sinngemäß σοφός stehen.

τούτου) als Bezeichnung des typisch griechischen Weisheitsträgers[12]). Ein Wort wie etwa Joh 5, 39 bis 41 („Ihr forschet zwar in der Schrift ..., aber zu mir wollt ihr nicht kommen“) zeigt dazu wohl am deutlichsten die Haltung des frommen Juden. Vollends das Kreuz war ihm ein doppeltes Ärgernis: Ein gekreuzigter Messias war für ihn eine „contradictio in adiecto“ [13]), und eine daran geknüpfte Rechtfertigung des Sünders eine Aufhebung des Gesetzes! Was hier durch die Beziehungen zum religiösen Gesetz des Judentums *σκάνδαλον* (religiöser Skandal!) [14]) genannt wird, das charakterisiert P im Hinblick auf den religiösen Intellektualismus des Griechentums als *μωρία*. Er meint also deutlich die Folge, bzw. das Urteil aus einem intellektuellen Skandalon heraus, das die Botschaft nicht „fassen“ (Mt 19, 12 d) kann und sie deshalb notwendigerweise ablehnt.

In diesem Zusammenhang sei noch einmal auf das oben skizzierte Urteil des Celsus hingewiesen, das uns den rechten „Anschauungsunterricht“ für die an einer solchen intellektualistischen Polemik ausgerichteten prägnanten Formulierungen des P in 1. Kor 1, 18 und 1, 23 (ähnlich auch 2, 14) abgibt.

Betrachten wir nun im Vergleich dazu die übrigen Stellen, an denen P auch von *μωρία* redet, so erkennen wir folgendes: Der Gedanke, den er in 1, 21 anklingen läßt, und über die „Exemplifizierung“ in 1, 26—31 zur „Summa“ in 3, 18—20 hinführt, enthält eben diesen Begriff in d e r Variation, daß P jene negative Anschuldigung in eigentümlicher Weise ins Positive kehrt. Er stellt sich zunächst auf die gleiche Basis wie die heidnischen Kritiker, indem er durch die Übernahme des Begriffs der *μωρία* das Un-vernünftige (das „non-rationale“) der Christusbotschaft anerkennt; wo aber

---

[12]) Diese Gabelung haben schon O. v. Gerlach („Das NT ...“ II, S. 126) und J. Weiß (in Meyers Komm. S. 28 z. St.) vermutet, wobei letzterer jedoch (nach Abodah sarah 5, 1) auch die Möglichkeit dreier jüdischer Bezeichnungen offen läßt, nämlich דֹּרֵשׁ, סֹפֵר, חָכָם.

Wiewohl Schlatter („Bote“ S. 85) diese Meinung noch entschiedener vertritt — „an die Träger des griechischen Wissens erinnert hier kein Wort“ —, scheint sie doch im Kontext der Stelle viel weniger passend als jene.

[13]) Vgl. Stählin aaO. S. 205 und als Beleg etwa Justin. Dial. c. Tryph. § 32 und 89, wo Trypho sagt: *οὗτος ὁ ὑμέτερος Χριστὸς ἄτιμος καὶ ἄδοξος γέγονεν ... ἐσταυρώθη γὰρ* (32). *εἰ δὲ καὶ ἀτίμως οὕτως σταυρωθῆναι τὸν Χριστὸν, ἀποροῦμεν* (89).

[14]) Vgl. Stählin aaO. S. 204; dazu noch E. Brunner „Mittler“ S. 22—25.

jene darin etwas Widervernünftiges (ein „ir-rationale") erblickten, da stellt er durch den Hinweis auf Gott das Übervernünftige (das „trans- bzw. supra-rationale") heraus. Das geschieht, indem P eine so gewagte Formulierung wie 1, 25 *τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ* gebraucht. In Gott liegt also zutiefst die Ursache dafür, daß der Apostel als ein „Narr" und seine Botschaft als eine „Narrheit" abgetan werden. Das schlechthin Paradoxe am Christentum, von P „brennpunktartig" gesammelt[15]) in der charakteristischen Wendung „Wort vom Kreuz", ist in zwiefacher Weise beim Menschen wirksam: Obwohl er es nicht mit seinem Verstande begreifen und in ein Schema seiner Vernunft einordnen kann, versucht er es entweder dennoch und muß es dann konsequenterweise ablehnen. Oder aber er erkennt das Paradoxe an und wagt, es trotz aller Einwände der Vernunft in seiner Rätselhaftigkeit vor sich stehen zu lassen und im Glauben auszusprechen.

Ein Weg vom ersten hin zum zweiten Urteil ist dabei durchaus möglich; der Apostel beschreibt ihn in 3, 18. Freilich steht dazwischen die Bekehrung zum Christentum, die sich erst dann als echt erweist, wenn einer entschlossen den Befehl *μωρὸς γενέσθω* ausführt, wenn er seinen ganzen Weisheits- und Wahrheitsbesitz abzuwerten und aufzugeben imstande ist. Dazu gehört die Erkenntnis, daß dieser Besitz eine *σοφία τοῦ κόσμου τούτου* ist (v. 19 a). Und darum gibt P die Mahnung, sich von einer solchen Weisheit frei zu machen und den Tadel der „Torheit" nicht zu scheuen, sondern sich freudig zu dieser Torheit zu bekennen. Dem, der die Kraft dazu fand, läßt dann Gott das zuteil werden, was nun nicht in seiner Kraft steht und was doch P als den Endzweck des *μωρὸς γίνεσθαι* bezeichnet: „auf daß er ein *σοφός* werde!" (*ἵνα γένηται σοφός*).

Von dieser ganz anderen „Weisheit" hat P bereits in 2, 6—16 gesprochen. Der doppelten, d. h. nach dem Negativen oder nach dem Positiven gekehrten Verwendung der Vokabel *μωρία* entspricht also dasselbe bei dem Wort *σοφία*. Im einen Fall wird es abgewertet durch den Zusatz *τοῦ κόσμου τούτου* (z. B. 3, 19, bzw. *τοῦ αἰῶνος τούτου* 2, 6; vgl. zur Sache Hiob 15, 2 LXX und unten in II 2!). Im anderen Fall erfährt es eine besonders hohe Wertung durch den Zusatz *τοῦ θεοῦ* (1, 21. 24. 2, 7). Im jeweiligen Zusammenhang darf ein solcher Zusatz freilich auch fehlen, sodaß Origenes (1, 13) seinem Gegner Cel-

[15]) Stählin aaO. S. 208.

sus mit Recht entgegenhalten kann, er verdrehe in seiner voreiligen polemischen Argumentation (1, 9) die Meinung des Apostels P (vgl. oben S. 1; zur Sache noch Jac 3, 15. 17).

Schließlich sei noch daran erinnert, daß ein Teilhaben an der *σοφία τοῦ θεοῦ* dem entspricht, was auch die Philosophie zum Ziel hat, nämlich die Menschen zu *τέλειοι* zu machen [16]). Deshalb spricht P in 2, 6 a von den „Vollkommenen" als den *πνευματικοί* (12, 12 ff., bes. 15. 3, 1), d. h. denen, die durch den Pneumabesitz zu wahren *σοφοί* geworden sind. Ihnen stehen die *νήπιοι* gegenüber, die Anfänger im Glauben, die nur erst *σάρξ* (3, 1. 3!) und *ψυχή* (2, 14!) sind. Daß es sich aber bei jenen nicht um einen religiösen, noch weniger um einen ethischen Perfektionismus handelt, geht z. B. aus Phil 3, 12. 15 hervor, wo ein *τέλειος* sein „Ziel" gerade noch nicht erreicht hat, sodaß diese Bezeichnung „im relativen Sinn" gebraucht wird [17]).

Viel wichtiger für die Betrachtung des Begriffs der *μωρία* ist jedoch das Jesuswort Mt 11, 25 (=Lc 10, 21), in dem den *νήπιοι* nicht etwa die *τέλειοι* im Sinne von 1. Kor 2, 6, sondern die *σοφοί* bzw. *συνετοί* im Sinne von 1. Kor 1, 20 entgegengesetzt sind. Und das entspricht ganz der Feststellung des P in 1. Kor 1, 26 f: *οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, ... ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου.* Hierbei gebraucht P wohl deshalb das adj. neutr., das zwar Personen bezeichnet, aber nicht als Individuen, sondern nach ihrer generellen Eigenschaft [18]), weil ihm die persönliche Wortform (*οἱ μωροί*) in diesem Zusammenhang zu mißverständlich erschien und er sie erst in 3, 18 nach sorgfältiger Vorbereitung glaubt anwenden zu dürfen. Und ebenso spricht in der genannten Mt-Stelle auch Jesus, um damit jedes Mißverständnis auszuschalten, von den *νήπιοι*.

Dieser Ausdruck paßt umso besser, als ihm die Kinder in ihrem unreflektierten Abhängigkeitsverhältnis mit ihrer offenen Hand für Gottes Gabe der beste Vergleich für die Bürger des Himmel-

---

16) Diese *τελειότης* umschreibt z. B. — um einen späten Philosophen zu nennen — Hierocles in der Form des Neuplatonismus mit den Worten: *ἡ φιλοσοφία ἐστὶ ζωῆς ἀνθρωπίνης κάθαρσις καὶ τελειότης, κάθαρσις μὲν ἀπὸ ὑλικῆς ἀλογίας* (!) *καὶ τοῦ θνητοειδοῦς σώματος, τελειότης δὲ ὡς τῆς οἰκείας ἀνάληψις πρὸς τὴν θείαν ὁμοίωσιν ἐπανάγουσα* (in carm. aur. I, 1).

17) M. Dibelius im Hdb. z. NT 11², S. 71, z. St. Dieselbe Gegenüberstellung *νήπιος — τέλειος* nur noch Hebr 5, 13 f., wiewohl hier vielleicht schon mit dem Unterton einer intellektuellen Vervollkommnung (6, 1 f!).

18) W. Caspari aaO. S. 691 und W. Bauer Wtb. sowie Pape s. v.

reichs sind (Mt 18, 3). Deshalb ist der Begriff *νήπιος* bei Jesus auch völlig frei von der durch die Gegenüberstellung zu *τέλειος* in der theologischen Reflexion des P sich ergebenden Abwertung. Er umschreibt vielmehr treffend die Voraussetzung zur göttlichen Offenbarungstat auf Seiten des Menschen. Somit ist das „umkehren und werden wie die Kinder" völlig identisch mit dem *μωρὸς γίνεσθαι* aus 1. Kor 3, 18. Und wenn Jesus in Mt 11, 25 von den *νήπιοι* im Gegensatz zu den *σοφοί* redet, so liegt hier ein Unterschied zum „paulinischen" *μωρός*, der sich einst weise dünkte, allenfalls darin, daß jene die verstandesmäßigen Schwierigkeiten garnicht erst als solche feststellen, dieser aber durch sie hindurch muß, weil er ja selbst zu den *σοφοί* gehörte, die die Christusbotschaft eine „Narrheit" schelten. Was er einst abgetan hatte und bespöttelt haben mochte, dazu muß er sich jetzt bewußt bekennen — auf die Gefahr hin, nun selbst eben als ein „Narr" verspottet zu werden. Diese *σοφοί*, die solches tun, meint auch Jesus an jener Mt-Stelle; mit Recht sagt deshalb Calvin unter Hinweis auf 1. Kor 1, 27 (CR 73, Sp. 318 z. St.): „ideo ‚prudentes' et ‚sapientes' definiunt, qui diabolico fastu inflati Christum e sublimi loquentem audire non sustinent." Und dann: „iam soluta est quaestio, quod hic non damnetur prudentia, quatenus Dei donum est, sed tantum pronuntiet Christus, ad fidem obtinendam nullius esse momenti ...". So ist vielleicht nicht zu viel behauptet mit der Vermutung, „daß P den Spruch (sc. Jesu in Mt 11, 25) gekannt und im Sinn gehabt habe, als er in Ausführung verwandter Gedanken 1. Kor 1, 26 schrieb"[19]).

Blicken wir von hier aus noch einmal auf die Spruchkomposition jener Mt-Stelle, so vermutet selbst ein kritische Exegese in v. 25 f. (= Lc 10, 21) ein echtes Jesuswort[20]). Suchen wir nun wie oben zu *μωρός* nach einer at.lichen Entsprechung zu dem Begriff *νήπιος*, so haben wir an dieser Stelle weniger von den *ἀπαίδευτοι* in Sir. 51, 23 auszugehen, als vielmehr an die פְּתָאִים[21]) aus Ps 19, 8b

---

[19]) Th. Zahn zu Mt S. 439 Anm. 46; ähnlich sagt E. Klostermann z. St. S. 102: „P kleidet seine korinthischen Erfahrungen in auffallend ähnliche Worte." Ebenso betont J. Schniewind z. St. S. 146, daß das Mt.-Wort „nicht etwa ... im Nachklang des P gebildet ist".

[20]) Z. B. E. Klostermann aaO.

[21]) פֶּתִי bedeutet eigentlich „Offenheit" von פתה „weit machen oder sein", dann konkret „Einfältiger, Unverständiger, Tor", weil dessen Herz jedem Eindruck „offen" ist. So bedeutet *νήπιος* ursprünglich „infans

(ähnlich 119, 130) und 116, 6 zu denken, weil eben diese Vokabel in der LXX-Bibel durch νήπιος wiedergegeben wird. Bildet an erstgenannter Stelle (= Ps 18, 8 LXX) das Begriffspaar חָכָם (hier als Pt. hi. des Verbums und zwar „in bonam partem“) — פֶּתִי denselben Gegensatz wie σοφοί — νήπιοι in Mt 11, 25, so ist die zweite und dritte Stelle geradezu eine Verheißung dessen, was durch Jesu Sendung in Erfüllung gehen sollte (Ps 118, 130 LXX: ἡ δήλωσις [vgl. ἀποκάλυψας Mt] τῶν λόγων σου φωτιεῖ καὶ συνετιεῖ [vgl. συνετοί Mt] νηπίους). Der sich selbst nicht zu helfen weiß, dem bietet Gott s e i n e Hilfe an; der auf i h n schaut wie das unmündige Kind auf seine Mutter, dem z e i g t er sich (ἀποκάλυψας), während er dem v e r b o r g e n bleibt (ἔκρυψας), der selbstgenugsam nur auf seine eigene menschliche σοφία und σύνεσις blickt.

Diese νήπιοι, die ja bereits τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου sind, haben nicht das Empfinden, eine μωρία auf sich zu nehmen, wie es der hat, der in bewußter Bejahung der von ihm erkannten Un-vernunft innerhalb der christlichen Botschaft erst vom σοφός zum μωρός hat werden müssen.

Hierzu noch einen Blick auf die Umwelt des NT: Daß in der Endzeit nicht nur kosmische Umwälzungen, sondern gerade auch solche innerhalb der menschlichen Gesellschaft vor sich gehen würden, war bereits ein wesentlicher Bestandteil im Gefüge der spätjüdischen Apokalyptik. So sagt z. B. die syr. Bar-Apc. 70, 2—5: „Die, die nichts waren, werden die Herrschaft erlangen über die Mächtigen, und die Armen werden den Vorzug haben über die Reichen . . . , und die W e i s e n werden schweigen, und die T o r e n werden reden.“ Diese Umwertung von „arm“ und „reich“, „weise“ und „töricht“, also von Begriffen, die besonders in der Weisheitsliteratur sehr oft koordiniert werden, erinnert in ihrer Form deutlich an die Ausführungen des P in 1. Kor 1 (bes. 28—31), aber der Inhalt ist völlig neu geworden: Dort ist die Umwertung Zeichen kommenden Unheils und strafende Geistesverwirrung; hier aber ist sie Zeichen des gegenwärtigen Heils und gottgefügte Ordnung (εὐδόκησεν 1. Kor 1, 21).[22]

(νή + ἔπος) also durchaus im guten Sinne. Interessant ist weiter, daß in Sir. 8, 17 auch das griechische μωρός eben für פֶּתִי steht.

[22]) Vgl. E. v. Dobschütz „Religionsgeschichtliche Parallelen z. NT“ in ZNW 21, 1922, S. 69—72.

Wie ganz anders als in Mt 11, 25 liegt zudem etwa in IV. Esra 13, (54) 55 die Begründung der göttlichen Offenbarung gegenüber dem Seher gerade in dessen Streben nach Weisheit und Vernunft! Es erübrigt sich jedoch, in unserem Zusammenhang jene inhaltlichen Beziehungen, wie sie innerhalb des NT zwischen 1. Kor und Mt vorliegen, oder formale Parallelen wie etwa zwischen 1. Kor und syr. Bar. zu erweitern, ebenso wie wir das Wesen der *σοφία τοῦ θεοῦ* und ihres Trägers, des *πνευματικός*[23]), nur anzudeuten brauchten. Unser Anliegen war es ja, den in 1. Kor 1—4 so eigenartig gebrauchten Begriff der *μωρία* zu klären. Wir taten dies, indem wir seine Eigenart an einigen Zitaten und im Vergleich zu synonymen Vokabeln erläuterten, seine at.liche Entsprechung herausstellten und die Doppelheit seiner Bedeutung im Vergleich zu der des Begriffes *σοφία* aus den betreffenden Textstellen (des 1. Kor) exegetisch erwiesen. Schließlich konnten wir im Begriff *νήπιος* eine auffallend parallele Linie zu dem „im guten Sinne" gebrauchten *μωρός* (*μωρία*) aufdecken.

Von hier aus ergibt sich bei einem Überblick der für uns wichtigen Teile aus 1. Kor 1—4 zweierlei:

1. P erweitert den Anlaß eines Angriffs auf seine Person zur grundsätzlichen Betrachtung des Angriffs auf die Sache (= sein Kerygma), um ihn schließlich weiterzulenken auf deren „Ur-sache", also auf Gott selbst. P nimmt dabei den Weg vom Träger der Botschaft als dem Ausgangspunkt über diese seine Botschaft hin zum Urheber der Botschaft.

2. Wie diese drei Glieder ursächlich miteinander zusammenhängen, so ist es auch bei einer zweiten Reihe: das Verständnis der Botschaft vollzieht sich weg von der *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* (1, 20. 2, 6. 3, 19) hin zur *σοφία τοῦ θεοῦ* (1, 24). Dabei tritt der seltsame Fall der gegenseitigen Abwertung notwendig ein: Der Jünger der ersten (1, 20) verwirft die zweite und kann deren Auswirkungen nur als *μωρία* bezeichnen, als etwas Irrationales. Wer aber umgekehrt diese *μωρία* (1, 21) als etwas Suprarationales erkannt hat, der weiß, daß gerade darin die wahre *σοφία* verborgen ist (1, 25. 2, 18). Damit ergeben sich für P die Reihen *σοφὸς* → *σοφία* (*τοῦ κόσμου*

---

[23]) Näheres darüber bei R. Reitzenstein „Die hellenistischen Mysterienreligionen", 1. Aufl. 1910, S. 112—204.

τούτου) → *μωρία.* Und *μωρὸς* (*τὰ μωρὰ* 1, 27 ∼ *νήπιος* Mt 11, 25) + *σοφός* (3, 18) → *μωρία* (*μωρὸς γενέσθω* 3, 18) → *σοφία* (*θεοῦ: ἵνα γένηται σοφός* 3, 18). P sagt: Die Botschaft erscheint d e m *σοφός*, der die „Weisheit dieser Welt" anstrebt, als *μωρία.* D e r *σοφός* aber, der die Grenzen seines Denkens erkennt und sich nicht mehr dünkt als *τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου*, der also zum *μωρός* (entspr. *νήπιος*) wird, dem ist diese Botschaft erst Erfüllung, d. h. wahre *σοφία.*

So sehen wir, daß die Ausführungen des P in 1. Kor 1—4 das ganze Heilshandeln Gottes samt den beiden Möglichkeiten seitens des Menschen, darauf zu „re-agieren", umfassen. Wenn es dabei in der apostolischen Verkündigung dem Urteil der *μωρία* ausgesetzt ist, so ist dieser Ausdruck, wie wir sahen, in der Tat geeignet, das verstandesmäßig nicht Faßbare als irrational (d. h. als „Unsinn") abzulehnen. Wer es aber als das erkennt, was weit ü b e r alle Vernunft hinaus-reicht („superexcedens omnem rationem" Phil. 4, 7 vulg.; s. u. unter I 3!), der läßt sich gern der „Torheit" zeihen: *ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν* (1. Kor 1, 25).

2) Die objektive Kennzeichnung der Christusbotschaft als *ΑΙΝΙΓΜΑ*.

Wir mußten schon oben kurz darauf hinweisen, daß es grundsätzlich nur zwei Möglichkeiten seitens des Menschen gibt, auf die Christusbotschaft zu antworten. Beide klingen im Verlauf der Darlegungen des Paulus in 1. Kor 1—4 an: Wenn wir nämlich versuchen, die Botschaft an den Kategorien der Vernunft zu messen und dann die Unmöglichkeit erkennen, sie einzuordnen, müssen wir uns entweder selbstgenugsam auf diese unsere Vernunft und ihre Regel als „Höchstwert" zurückziehen oder aber anerkennen, daß es noch etwas außerhalb und über unserer Vernunft gibt. Das Urteil jener Leute, die die Botschaft ablehnen und bekämpfen, besagt, daß sie w i d e r die Vernunft gehe, und lautet darum *μωρία*; das Urteil derer aber, die sie anerkennen und glauben, besagt, daß sie ü b e r die Vernunft gehe, und lautet darum *αἴνιγμα.* Wie wir oben jenen Ausdruck *μωρία* im Munde der Feinde als einzig angemessen erwiesen haben, so gilt es jetzt, den Ausdruck *αἴνιγμα* auf seine Berechtigung im Munde der Gläubigen nachzuprüfen.

Hier erscheint unsere Aufgabe auf den ersten Blick um ein Vielfaches einfacher als bei der Vokabel *μωρία*: Einmal ist die Textstelle, die wir zu untersuchen haben, wesentlich kürzer als dort, indem nur ein einziger Vers, nämlich 1. Kor 13, 12 einer fast vier Kapitel durchziehenden Darlegung gegenübersteht. Sodann ist der Begriff selbst viel eindeutiger als *μωρία*, dem P — wie wir sahen — geradezu einen neuen Sinn beilegen konnte. Aber beim näheren Zusehen ist auch bei dem Wort *αἴνιγμα* die Frage nach dem Sinn erschwert durch den Kontext, zunächst durch das zugehörige Verbum *βλέπειν*, weil sonst gewöhnlich ein Verbum des direkten oder indirekten Sagens an dessen Stelle steht, im letzteren Falle z. B. *γράφειν* bei Aeschin. III, 121. Denn *αἴνιγμα* ist „das Rätsel, die rätselhafte Aussage", die etwa bei Aeschyl. (Prom. 610) dem *ἁπλοῦς λόγος* entgegengesetzt wird. Wenn jedoch an der genannten Aeschines-Stelle dem *δι' αἰνιγμῶν* ein *ἐναργῶς* „sichtbar, leibhaft, augenfällig, deutlich" gegenübersteht, also *αἴνιγμα* die „dunkle" Rede ist, so liegt schon hier eine Verdeutlichung durch den Begriff des Sehens vor. Im übrigen ist die Vokabel *αἴνιγμα* im Griechischen durchaus nicht selten; es steht dafür auch (z. B. wiederum an der oben angeführten Aeschines-Stelle und bes. bei den Dichtern) die maskuline Form *αἰνιγμός*, und dazu kommen noch über 10 Ableitungen und Zusammensetzungen. In hervorragendem Maße ist durch Sage und Dichtung z. B. das *αἴνιγμα τῆς σφίγγος* an Oedipus bekannt, das samt der *λύσις τοῦ αἰνίγματος* in den Handschriften des „Oedipus Rex" seinen Platz gefunden hat [24]).

Ein solches „Rätsel" haben wir auch in Judic 14, 12—19, und damit werfen wir einen kurzen Blick auf diesen Begriff innerhalb des AT. Dabei ist unwesentlich, daß gerade an dieser Stelle, die allein ein ausgeführtes Beispiel der literarischen Gattung des Rätsels bietet [25]), die LXX das hebräische חִידָה mit *πρόβλημα* („das Vorgelegte" = „die Aufgabe", bes. „die Streitfrage") wiedergibt.

---

[24]) Vgl. auch Oed. rex 1525 = Eur. Phoin. 1759 f. Weiteres Material bei Kittel ThWtb 1, 177 s. v. *αἴνιγμα*. Die verschiedenen Ableitungen z. B. bei Pape Wtb. s. v.

[25]) H. Gunkel (RGG² V 501 f. IV 1519) hat nachgewiesen, daß der Form nach eigentlich nur die „Lösung" des Rätsels Simsons ein solches ist, das Rätsel selbst aber nur eine Aussage, sodaß sich hier der Übergang vom Rätsel zur bildhaften Umschreibung besonders deutlich zeigt.

Aus dem Verbum חוּד „verknüpft, verschlungen, verwickelt sein“ abgeleitet [26]), bedeutet nämlich jene Vokabel die verknüpfte und zwar die verschlungene, verwickelte Rede, also = Rätsel, Orakel, Spruch (~ מָשָׁל), aber immer mit dem Unterton des Undurch-„sicht“igen, Rätselhaften, sei es nun bei den verfänglichen Fragen der Königin von Saba, die sie in 1. Reg 10, 1 Salomo stellt, sei es bei den lehrhaften Weisheitssprüchen der Proverbien, die im „Vorwort“ 1, 6 so genannt werden. So ist auch die bildhafte Verkündigung des Propheten „verwickelt“, rätselhaft, weil Gott seine Worte (Ez 17, 3 ff.) in die Form der Rätselrede kleiden läßt, die als solche dem Gleichnis immer eignet (חוּד חִידָה וּמְשֹׁל מָשָׁל Ez 17, 2). Was hier (bes. 17, 22 ff.) vom Handeln Gottes in der Zukunft gesagt wird, das gilt aber ebenso vom Handeln Gottes in der Vergangenheit; darum spricht Ps 73, 2 von den „Rätseln aus der Vorzeit“ (= Rätsel der göttlichen Weltregierung חִידוֹת מִנִּי־קֶדֶם), und auch die Führung Israels, das Handeln Gottes in der Geschichte des Volkes, ist nicht für jeden einsichtig. Denn daß Gott so handelte, wie er es tat, ist für den gläubigen Menschen ebenso ein Rätsel wie für den ungläubigen die Behauptung, daß Gott darin (= in der Geschichte) überhaupt handelt, Torheit ist.

Wie hier der Prophet bzw. der Dichter zum Volk, so redet auch Gott zum Propheten „in Rätseln“. Einmal nur ist nach der Tradition der Thora Gott aus seiner Rätselhaftigkeit herausgetreten, damals nämlich, als er sich Mose offenbarte (Deut 34, 10). Sonst waren ja die Träume und Gesichte der Propheten ebenso Verhüllung wie die Geschichte des Volkes; d. h. es waren ebenfalls חִידוֹת = *αἰνίγματα*. Die Regel dieser „verhüllten Offenbarung“, die doch eine „contradictio in adjectio“ darstellt, erscheint also nur einmal durchbrochen, und zwar im Verhältnis Gottes zu Mose.

Die Worte im Num 12, 6—8, die uns davon berichten, sind nun geradezu grundlegend zum richtigen Verständnis vom 1. Kor 13, 12, zumal die Redeweise des P deutlich von dieser Stelle abhängig ist. Hier heißt es nämlich von der Offenbarungsform an Mose (Num 12, 8): פֶּה אֶל־פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידוֹת וּתְמֻנַת יהוה יַבִּיט

---

[26]) Dagegen z. B. Gesenius-Buhl Wtb. s. v., wonach das Verbum חוּד denominiert ist und das Substantivum חִידָה vielleicht ursprünglich „Verschlossenes“ bedeutet.

= LXX *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν Κυρίου εἶδεν.*

Die Beziehungen liegen auf der Hand: Ebenso wie in Num eine vollkommene und eine unvollkommene Offenbarung Gottes unterschieden wird, scheidet auch P eine partiale (*ἐκ μέρους*) von der totalen Gotteserkenntnis (*καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*). Dabei erweist sich das at.liche Vorbild bis in den Stil hinein wirksam: *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* entspricht deutlich פה אל־פה, ist aber nicht deshalb vom Wortlaut dieser Stelle verschieden, weil P einen anderen Text zu Grunde gelegt haben könnte, sondern weil er den Ausdruck mit einem anderen Verbum verbindet und ihm dabei die Formulierung aus den „Parallelen" Exod 33, 11 und Deut 34, 10 zu Hilfe kommt. Zur Deutung des Verbums *βλέπειν* verwiesen wir schon darauf, daß das Rätsel immer etwas Undurch„sicht"iges an sich hat; wenn dies die allgemeine Ursache zur Verwendung von *βλέπομεν* ist, so liegt doch der spezielle Anlaß im Verständnis des at.lichen Textes selbst, wie noch näher zu zeigen sein wird. Hier erfährt zunächst der Ausdruck „von Mund zu Mund" seine Ergänzung durch Exod 33, 11 „von Angesicht zu Angesicht, wie zwei befreundete Menschen sich miteinander unterhalten", d. h. unter völliger Aufhebung der für das AT grundlegenden Geschiedenheit zwischen Gott und Mensch.

In unserer Stelle soll diese Besonderheit augenscheinlich ebenfalls doppelt zum Ausdruck kommen; aber das geschieht so ungeschickt, daß man[27]) mit Recht zumindest bei dem Wort וּמַרְאֶה wegen V. 6 an einen Abschreibefehler oder an spätere Interpolation denken kann, vielleicht aber auch die Worte וְלֹא בְחִידֹת hinzunehmen darf. Es würde ja der Forderung eines „Parallelismus membrorum" durchaus genügen, wenn Anfang und Schluß dieser Verszeile ohne jene drei Worte daständen. Doch ist diese text- bzw. literarkritische Frage für unsere Untersuchung unwesentlich. Das „Zwischenstück" bedeutet auf jeden Fall einen Übergang vom Reden Gottes vorher zum Schauen Moses nachher, indem chiastisch der erste (wahrscheinlich später eingeschobene) Ausdruck zum Folgenden, der zweite zum Vorhergehenden gehört. Und so bedeutet der masoretische Text (= MT): „Von Mund zu Mund

[27]) Vgl. Holzinger bei Kautsch[4] z. St. (Bd. I, S. 220).

rede ich mit ihm, und zwar (als eine [sichtbare] Erscheinung und) nicht in Rätseln, und die Gestalt Jahves darf er schauen." Dabei ist die Variante[28]) "בְּמ unbedeutend, da sie (vielleicht eine grammatische Glättung nach der Interpolation dieses Wortes vom Rand in den Text!) den Sinn nicht beeinträchtigt. Sie kommt allerdings der Vermutung entgegen, daß vor diesem Wort ein לֹא ausgefallen und in genauer Analogie zu v. 6b statt בחידות urspr. בַּחֲלֹמוֹת gestanden habe[28]). Der Charakter einer Ergänzung („nicht in einer Vision לֹא בְּמַרְאָה und nicht in Träumen" sc. rede ich mit ihm) bleibt zwar nach wie vor gewahrt; doch wirkt dieser Vorschlag allzu konstruiert, zumal wenn man mit späterer Einfügung von ומראה rechnen darf und dann das לא בחידות die ins Negative gewandte Umschreibung der vorher erwähnten Art des Redens Gottes darstellt. Da nun aber sinngemäß das וּמַרְאֶה des MT zum folgenden Gedanken gehört, konnte man das „Zwischenstück" auch grammatisch mit יַבִּיט . . . verbinden und etwa übersetzen: „... und er darf schauen die Erscheinung (bzw. das Bild) — und zwar nicht in Rätseln — und die Gestalt Jahves."

Blicken wir von hier aus auf 1. Kor 13, 12, so scheint folgende Vermutung berechtigt: Augenscheinlich schöpft P die Beziehung zu Num 12, 8 aus der Erinnerung an den hebräischen Text. Ob dieser "בְּמ — als Anschluß ans Vorhergehende — oder "וּמ hatte — als Verbindung zum Folgenden —, steht dahin. P trennt jedenfalls vor dem „Zwischenstück" ab, als ob er "וּמ läse, überträgt aber durch einen präpositionalen Ausdruck, als ob "בְּמ dastünde. Zudem erfolgt durch die Beziehung auf unser eigenes „Sehen" die Wendung ins Positive, d. h. die Negation לֹא fällt weg, und dabei entsteht der Anschein, als habe sie auch vor "במ gestanden. Aber das erklärt sich ebenso wie die Übertragung des Plurals חידות durch einen Singular daraus, daß P Num 12, 8 nicht eigentlich „zitiert", sondern nur darauf anspielt, und zwar im Anschluß an v. 6b. Dabei geschieht ein Weiteres: P punktiert nicht nach unserem MT (also מַרְאֶה), sondern er scheint „in Gedanken" folgendes Bild vor Augen zu haben: (ו)לֹא בְּמַרְאָה וְלֹא בְּחִידָה. Es war vielleicht schon um des Wohlklangs willen (Reim!) bereits vor P aus jener Numeri-Stelle gewonnen und — womöglich auch

28) Vgl. den Apparat bei Kittel BH z. St.

schon ohne die Negation — sprichwörtlich gebraucht worden. Bei dieser Vokalisation läßt nämlich בַּמַּרְאָה eine doppelte Übersetzung zu: einmal die aus der gleichen Form in v. 6b gewonnene Bedeutung „Gesicht, Vision"; dann aber wie z. B. in Exod 38, 8 die Bedeutung, die im vorliegenden Falle P der Vokabel untergelegt hat, nämlich „Spiegel" (sonst רְאִי, z. B. Hi. 37, 18).

Als Verbum gehört zu diesen präpositionalen Ausdrücken auf jeden Fall יַבִּיט, in 1. Kor 13, 12 also *βλέπομεν.* Dieses Verbum läßt P dann auch zum Folgenden *πρόσωπον πρὸς πρ.* gehören, und so umschreibt er damit den Empfang der Offenbarung Gottes, das „Angeredet-werden" durch ihn, von dem unser Erkennen abhängig ist (s. u. S. 32!). Diese Erkenntnis, die P aus seiner Glaubensgewissheit heraus gewinnt, ist zwar einem Schauen vergleichbar, aber nur einem sehr begrenzten, steht also im Gegensatz zu der einzigartigen Schau, die einem Mose zuteil geworden war, als Gott *στόμα πρὸς στ.* mit ihm redete [29]). Da nun P das Verbum *βλέπειν* gebraucht, sagt er nicht *στόμα,* sondern *πρόσωπον,* weil jenes Wort zur Funktion des Redens zwar paßt, zu der des Sehens aber die Person selbst Objekt ist, was ja *πρόσωπον* — ursprünglich als „pars pro toto" = Gesicht — bedeutet.

Somit steht fest, daß P aus Num 12, 8 (bzw. Exod 33, 11) zunächst das Verbum *βλέπειν* gewinnt und damit zugleich die nähere Bestimmung einmal der vollkommenen, dann der unvollkommenen menschlichen Erkenntnis. Dabei ist, wie wir sahen, nicht nur *ἐν αἰνίγματι,* sondern auch *δι' ἐσόπτρου* aus jener at.lichen Stelle ableitbar, wenn wir nur hinter die LXX auf den hebräischen Text zurückgehen, was ja bei dem „Rabbinen" P (Phil 3, 5; Act 22, 3) verständlich ist. Hinzu kommt noch, daß die spätere rabbinische Exegese in Num 12, 8 מראה ebenfalls als Spiegel deutet [30]), sodaß folgende Veränderung hinsichtlich des Verständnisses dieser Stelle eintritt: Gott redet mit Mose „von Mund zu Mund durch einen Spiegel" (״במ); d. h. der ursprüngliche Sinn ist völlig verkannt, da er ja gerade jedes „Mittel" und jede Vermittlung zwischen Gott und Mose ausgeschieden

[29]) Daß wir diese Schau nicht haben, scheint P aus derselben at.lichen Stelle — diesmal freilich in ihrer LXX-Fassung — in 2. Kor 5, 7 abzuleiten.

[30]) Vgl. bes. Lev. rabba 1. 106a nach Billerbeck III, S. 453 f.

wissen will. Jetzt aber erhält die Offenbarung „durch einen Spiegel“ die Bedeutung der einzigartig hohen Offenbarung, deren nur Mose gewürdigt worden sei, während die Propheten Gott nicht mit Hilfe von nur einem, sondern von neun Spiegeln hätten schauen dürfen[31]).

Läßt sich nun von hier aus unser obengewonnener Erklärungsversuch von 1. Kor 13,12 überhaupt noch halten? Bei der rabbinischen Deutung geht unverkennbar בְּמַרְאָה mit פה אל־פה parallel; das eine wird also durch das andere nur erläutert, nicht ergänzt, wie es ja auch bei der kontextgemäßen Übersetzung („in einer Erscheinung“) der Fall ist. P kennzeichnet nun aber ganz offensichtlich die uns noch bevorstehende (*τότε*) Erkenntnis Gottes als eine Schau *πρόσωπον πρὸς πρ.* und damit als dasselbe, was einst dem Mose (gleichsam in einer einmaligen Vorwegnahme jenes eschatologischen Zustandes) bereits zuteil geworden war. Wenn er dagegen unsere derzeitige (*ἄρτι*) Erkenntnismöglichkeit mit *δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* umschreibt, so ist es eben unmöglich, ihm jene rabbinische Exegesse beizulegen, nach der wir ja *δι' ἐσ.* bei der einzigartigen Gottesschau des Mose anzunehmen haben, die gerade n i c h t *ἐν αἰν.* verlaufen ist wie bei den anderen Propheten. Die Koordinierung *δι' ἐσ.* mit *ἐν αἰν.* wäre sinnlos, wenn ersteres bei Mose vorläge — und sei es als Einschränkung des פה אל־פה —, letzteres aber eben nicht. Dazu kommt, daß *δι' ἐσ.* im Hinblick auf 2. Kor 5,7 mit *ο ὐ διὰ εἴδους* identisch ist. P scheint somit erst am Anfang der Linie zu stehen, die bei den Rabbinen „ausgezogen“ wurde.

Wenn er nämlich auf Num 12,8 nur „anspielt“, und zwar in deutlich spürbarer Unterordnung unter seinen eigenen Gedankengang, so steht einer „sinngemäßen“ Übernahme des als „Vision“ bzw. „Spiegel“ gedeuteten מַרְאָה durchaus nichts im Wege, zumal die negative Wendung in Num 12,6 dahingehend wirkte. Wie gesucht dagegen die rabbinische Exegese ist, die doch irgendwie v. 8 mit v. 6 ausgleichen mußte, zeigt ihre Ausflucht in die Annahme eines hellen Spiegels bei Mose gegenüber einem trüben bei den übrigen Propheten. Hat doch die Spiegelschau an sich vor einer Vision gar nichts voraus. Beiden ist vielmehr gemeinsam, daß sie

[31]) Grundlage ist eine exegetische Spielerei aus Ez 43,3. Vgl. Kittel ThWb I, S. 177 Anm. 2, woselbst weiteres Material.

ein Bild und nicht die Sache oder Person selbst erkennen lassen, dazu, daß man dieses Bild nicht fassen kann, wenn man danach greift[32]). Eben deshalb konnte ja auch jenes hebräische Wort beide Bedeutungen annehmen.

Ungeachtet der Schärfe des Bildes[33]) bietet also der Spiegel zwar eine Möglichkeit der Erkenntnis, aber diese ist immer mittelbar, „reflektiert", und deshalb, wie Jac 1, 24 f. sagt, weniger einprägsam als eine unmittelbare Schau. Sie schützt uns zudem nie ganz vor etwaigen Täuschungen, wozu man den Ausdruck „Spekulation" (speculatio = unbeweisbarer, indirekt erschlossener Gedankenaufbau) vergleiche. Wie wir ohne Spiegel unser eigenes Gesicht (Jac 1, 23!) nicht sehen könnten, so zeigt sich in unserem derzeitigen Zustand Gott auch nur vermittels eines Spiegels und eben deshalb — trotz aller Schärfe — unvollkommen: Beidemal erblicken wir nur ein Abbild, und das ist in 1. Kor 13, 12 das „tertium comparationis", „der Nerv des Gedankens"[34]). Außer uns selbst können wir ja jedem Menschen ins Angesicht sehen, und das — sagt P — wird in der Vollendung auch Gott gegenüber der Fall sein. Jenen Spiegel aber haben wir nicht etwa von uns aus immer zur Hand, sondern Gott selbst muß ihn uns in seiner Selbsterschließung erst reichen; er muß uns die Augen öffnen, indem er uns als „Erstlingsgabe" (Rom 8, 23) „das Angeld des Geistes" gibt (2. Kor 1, 22. 5, 5; s. u. S. 79!) und uns so zu *πνευματικοί*, zu *τέλειοι* macht, von denen wir schon oben (S. 11) sprachen.

Daß Gott das Objekt unseres Schauens ist, erhellt eindeutig aus *ἐπεγνώσθην*, weil (nach rabbinischem Sprachgebrauch) die passivische Form gern zur Umschreibung des Handelns Gottes verwendet wird (= „wie Gott auch mich erkannt hat"). Gerade bei diesem Wort wird schließlich (neben Num 12 und Exod 33) eine dritte at.liche Reminiszenz wirksam, nämlich die schon erwähnte Stelle Deut 34, 10, wo es von Mose heißt, Gott habe ihn „von An-

---

32) Man vgl. hierzu gleichsam als Abwandlung einer Spiegelschau die „Schattenschau" im Höhlengleichnis Platons Republ. VII 1—3 pag. 514 A ff. Über den religionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Spiegel und Vision vgl. A. Bertholet RGG² IV 740.

33) Gleichwohl ist eine solche Schärfe beim antiken Spiegel sicherlich nicht immer erreicht worden (vgl. Jos. Ant. 12, 2, 10!), zumal man zur Herstellung Kupfer verwendete, das wesentlich dunkler als das Silber ist und leicht oxydiert (Sir 12, 11 b bei Kautzsch Apocr. S. 297).

34) Vgl. Joh. Weiß aaO. S. 319 Anm. 1 und J. Behm aaO. S. 340.

gesicht zu Angesicht erkannt". Daraus wird noch einmal deutlich, daß P erst unsere zukünftige Erkenntnis der des Mose gleichstellt [35]).

Was bei unserer jetzigen beschränkten Erkenntnis unter *ἔσοπτρον* „in concereto" zu verstehen sei, woran wir also bei dieser bildlichen Umschreibung in 1. Kor 13, 12 zu denken haben, diese Frage läßt der Text selbst durchaus offen. Er beschreibt vielmehr nur die Art unserer Erkenntnis und sagt uns im Anschluß an Num 12, 6. 8, daß diese unsere pneumatische Schau mit der (gemein-)prophetischen übereinstimmt. Stellen wir schon jene zusätzliche Frage, so wird man freilich weniger an die Geschöpfe denken dürfen [36]), als vielmehr in Anlehnung an Hebr 1, 3 (*ἀπαύγασμα*) und 1. Clem 36, 2 (*ἐνοπτριζόμεθα*) an Christus als die „Ausstrahlung" bzw. den „Abglanz" der göttlichen Doxa und den „Abdruck" der göttlichen Wesenheit. Die Schau selbst aber ist „vom Geist des Herrn gewirkt" (2. Kor 3, 18 fin.): Wie sich einst Gott dem Mose offenbarte, so ist auch jetzt e r es, der eine Erkenntnis seitens des Menschen in die Wege leitet.

Wie nun bereits *δι' ἐσόπτρου* zur deutlichen Einschränkung diente, so erst recht *ἐν αἰνίγματι*, und erst jetzt, wo jene Ausdrucksweise geklärt ist, können wir die Aufhellung dieser Wendung versuchen. Wenn man über die erste „Einschränkung" durch den später herrschenden rabbinischen Gebrauch noch verschiedener Meinung sein kann [37]), so herrscht doch darüber Einstimmigkeit,

---

[35]) Im selben Zusammenhang verwendet auch Philo (de decal. 105 p. 198) ohne Anlehnung an Num 12 dasselbe Bild vom Spiegel, sodaß wohl eine geläufige („sprichwortartige" s. o. S. 19 f.), Redeweise angenommen werden darf. Wie sehr diese Spiegelschau einen unvollkommenen, vorläufigen, vergänglichen Charakter hat, erhellt aus leg. alleg. III 101 pag. 107.

[36]) In diesem Falle wäre ein nach Rom 1, 20 urspr. bestehender Zustand für die Christen wiederhergestellt (so auch J. Weiß aaO. und J. Behm aaO. S. 340). Im Anschluß an die in Anm. 35 genannten Philostellen ist diese Deutung durchaus zu berücksichtigen, ja u. U. im Hinblick auf Worte wie Eph 1, 10 in die zweite Möglichkeit mit hineinzunehmen. — Vorbild der christologischen Terminologie ist eindeutig Sap 7, 26, von wo aus in Verbindung mit der Logos-Spekulation die Übertragung auf Christus erfolgte; vgl. dazu Bultmann in ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ II 1923 S. 1 ff. — Vgl. Calvin comm. in Cor (CR 77) Sp. 514.

[37]) Im Anschluß hieran meint zwar G. Kittel ThWtb I S. 187, daß in dem Bild von der Spiegelschau und -offenbarung „an sich kein Ton enthalten sei, weder daß der Spiegel nur ein indirektes, noch daß er ein un-

daß der Ausdruck ἐν αἰν. geradezu eine Abwertung deutlich in sich schließt. Jenes δι' ἐσ. bedeutete — wie wir sahen — nur, daß uns ein Abbild vor Augen steht; der Zusatz ἐν αἰν. aber besagt, daß dieses Abbild erst noch einer Erklärung bedarf, so wie jene dunkle Rede Gottes oder seines Propheten dem Volk gegenüber.

So hoch darum diese prophetische Gotteserkenntnis anzuschlagen sein mag, sie ist doch unvollkommen, weil jede Offenbarung Gottes innerhalb dieser Weltzeit gleichnishaft ist[38]) und erst einer Deutung bedarf, um als solche verstanden zu werden. Dem ἄρτι setzt deshalb der Apostel ein τότε entgegen, das jenseits der Zeitlichkeit liegt, und diese beiden Zustände vergleicht er mit zwei anderen, die er an sich selbst erlebt hat, den einen, als er noch ein Kind gewesen ist, den anderen, als er zum Manne geworden war. Wie ihm als Knabe mit seinem kindlich-kindischen Denken (ἐφρόνουν) und Überlegen (ἐλογιζόμην) manches ein Rätsel war und er sichs nicht „zusammenreimen" konnte, was er jetzt als Mann durchschaut und klar erkennt, so steht er als ein νήπιος vor Gott, der seine Offenbarung nur ἐν αἰν. zu schauen[39]) und ἐκ μέρους zu erkennen vermag.

Es gehört ja zum Wesen eines Rätsels, daß es einen Tatbestand indirekt umschreibt, daß es also niemals von vornherein eindeutig ist, sondern es erst durch eine entsprechende Erläuterung wird. So ist auch das Gleichnis trotz seiner Anschaulichkeit nur für den eine Aufhellung, der die damit gemeinte Sache bereits kennt, während es für einen anderen durchaus „rätselhaft" bleibt und nur zu einer Vermutung anregt, sodaß man mit Recht sagen kann[40]): „Ein ungedeutetes Gleichnis hat immer etwas von einem Rätsel." Wie erstaunt werden die Zuhörer des Propheten Jesaja gewesen sein, als sie nach seinem Weinberglied (Jes 5, 1 ff.) die

---

scharfes Bild gebe". Da jedoch das erstere geradezu zum Wesen des Spiegels gehört, ist es selbstverständlich, auch wenn es nicht besonders betont wird. — Vgl. z. B. J. Behm aaO. S. 331.

[38]) Vgl. Joh 16, 25 und Lohmeyer in Z. syst. Th. 1938, 3, S. 320 f. („Vom Sinn der Gleichnisse Jesu"). — Der Wortlaut der Heiligen Schrift wird übrigens bei Philo de vita contempl. 78 pag. 483 κάτοπτρον τῶν ὀνομάτων genannt.

[39]) Zum Gebrauch der Präposition ἐν bei βλέπειν vgl. Mt 6, 4, zum Verbum selbst s. o. und zur Form der paulinischen Diktion Rabba zu Prediger 1, 8 bei Schlatter „Bote" S. 361 Anm. 1.

[40]) J. Schniewind im NT Deutsch zu Mc 4, 10—12, S. 74.

Erläuterung (in v. 7) hörten! Ganz ausdrücklich ist ja Jesu geheimnisvolle Gleichnisrede in Mt 13, 35 als Erfüllung des oben (S. 13) zitierten Psalmwortes 78, 2 verstanden worden. Und ganz in diese Linie des rätselhaften Prophetenspruchs (Ez 17, 2; s. o. S. 17) gehört deshalb auch, das Wort von der Verstockung (Jes 1, 9 f.), das Jesus im Hinblick auf sich selbst und seine Botschaft anwendet. Denn bereits zur Zeit des Jesaja (Jes 29, 9—11) hat sich das Volk das Gericht selbst zuzuschreiben: Weil es nicht hören und sehen w i l l, kommt es dahin, daß es nicht mehr hören und sehen k a n n!

Und dieses Gericht vollzieht sich im eminenten Sinn durch Jesu Person, durch seine Wirksamkeit und durch sein Wort, das zur Entscheidung aufruft. In diesem Sinne ist Jesus „zum Gericht in die Welt gekommen" (Joh 9, 38), und in diesem Sinne ist die sog. „Verstockungstheorie" zu verstehen, wie sie in Mc 4, 10—12 par. erscheint. Sie ist durchaus nicht als Eintragung paulinischer Gedanken von Jesus abzurücken[41]); denn nicht nur für P, sondern bereits für Jesus ist auch der Unglaube des Volkes von Gott gewirkt und — wie bei Jesaja — ein Zeichen des Gerichtes. „Damit" Gottes Gericht sich vollziehen kann, gehört es gleichsam zum Berufsgehorsam Jesu, wenn er in der Form des מָשָׁל, d. h. in der verhüllten Rede (=*ἐν παραβολαῖς* bzw. *ἐν παροιμίαις* Joh 16, 25), seine Botschaft bringt und so seine Hörer zum Nachsinnen zwingt. Darum kann man Worte wie Mt 22, 14 von den wenigen Erwählten mit Recht als „das Ziel der Gleichnisse" ansprechen[42]). Denn den Einen ist es gegeben, „die Geheimnisse der Gottesherrschaft zu erkennen", dieses *μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* als ein Geschenk gleichsam in Händen zu halten, während die Anderen an diesem Mysterion zu Fall kommen, weil sie etwa von dem Gedanken eines politischen Messias-Reiches nicht frei werden. Diesem „geheimnisvollen Wesen des Gottesreiches"[43]) als Inhalt entspricht allein das rätselhafte Gleichnis als Form; das Mysterion wird „offenbar" *ἐν αἰνίγματι*, um mit diesem umfassenden Wort des P wiederum dasselbe auszudrücken, was Jesus meinte, wenn

---

[41]) So z. B. Klostermann Mc S. 47 f.; sehr instruktiv R. Otto „Reich Gottes ...", S. 110—117.

[42]) Schlatter Mt S. 640 z. St.

[43]) Klostermann Mc S. 47.

er *ἐν παραβολαῖς* sagt. Wer dieses Mysterion erkennt, dem freilich bringt das Gleichnis mit seiner Anschaulichkeit immer mehr Klärung und Verdeutlichung (Mt 13, 11 ff.). Allerdings ist es dabei dem Nachdenken überlassen, das sog. „tertium comparationis" oder auch die mehrfach vorhandenen Vergleichspunkte [44]) aufzufinden; und d a z u half Jesus seinen Jüngern (vgl. Mc 4, 34 und 4, 14—20!). Das Mysterion selbst nämlich bleibt ein Rätsel, und wenn es mit noch so trefflichen Bildern umschrieben wird, und zwar ein unlösbares Rätsel, weil es mit dem der Person Jesu identisch ist; ein Rätsel, das man eben nur im Glauben (2. Kor 5, 7) erkennen (*γνῶναι* Mt 13, 11), fassen (Mt 19, 12 d) und in Händen halten kann (*ὑμῖν δέδοται* Mc 4, 11). Und darum dürfen wir in 1. Kor 13, 12 „*ἐν αἰνίγματι*" darauf beziehen, „daß die Kenntnis Jesu (= unsere Verbundenheit mit ihm) durch sein Wort entsteht ... und das Wort des Christus rätselhaft bleibt, weil die Wirklichkeit, von der es spricht, nicht neben ihm steht" [45]).

Dieses Mysterion, wie es seinen gewaltigsten Ausdruck in der Person Jesu selbst fand (s. u. II 1), als „Rätsel" stehen zu lassen, die vergängliche *γνῶσις* (1. Kor 13, 8) der unvergänglichen *πίστις* (*μένει* 1. Kor 13, 13) unterzuordnen, das eben ist es, was den Christen für einen Außenstehenden (*οἱ ἔξω* Mc 4, 11) zum *νήπιος* macht. Mit dem schwachen Bilde des P gesagt, heißt das: Wie der Knabe in seiner unvollendeten Kindlichkeit dem Manne mit seinem ausgereiften Denken gegenübersteht — wesensmäßig miteinander verwandt und doch unendlich verschieden! —, so ist der Mensch mit seiner ganz unvollkommenen *γνῶσις* ein *νήπιος* vor Gott. „Modus scientiae quam nunc habemus, imperfectioni et quasi pueritiae congruit" (Calvin z. St. CR. 77, Sp. 514). Wie das Kind darauf wartet, „erwachsen" zu sein, so hofft (*ἐλπίς* 1. Kor 13, 13) der Gläubige darauf, einmal der vollkommenen Gotteserkenntnis teilhaftig zu werden, die der gleicht, mit der schon jetzt Gott ihn „erkennt" (v. 10. 12). So wenig wie das Kind braucht er sich deshalb seiner mangelnden Vollendung zu schämen, die er doch jetzt (*ἄρτι — νῦν*) unmöglich schon haben kann; sie für sich zu beanspruchen, wäre verblendete Vermessenheit. Freilich ist diese

---

44) Vgl. dazu P. Fiebig „Die Gleichnisreden Jesu" S. 231 f., 233 f. und Lohmeyer in Z. syst. Th. aaO. S. 241 f.

45) Schlatter „Bote" S. 364.

bei den meisten Menschen vorhanden, und deshalb mahnt Paulus nachdrücklich (s. o. S. 10), zu einem „Toren" zu werden in den Augen solcher Leute, d. h.: Ja zu sagen zur *μωρία* der Botschaft, zum ungelösten *αἴνιγμα* für unser Denken und Erkennen.

Was sich im „Wort vom Kreuz" „brennpunktartig sammelt" (s. o. S. 10), daß nämlich ein schmachvoll Gekreuzigter der Messias sein solle, ist auch in diesem Zusammenhang lehrreich; da nun Jesus selbst in ganz prägnantem Sinne der *λόγος τοῦ θεοῦ* (Apc 19, 13) genannt werden kann, darf es uns nicht wundern, wenn die beiden Seiten jenes Paradoxon auch und gerade bei ihm deutlich werden. Diese beiden Seiten lassen sich aber trefflich durch die Terminologie aus 1. Kor 13, 12 umschreiben, nämlich: Er ist für die Menschen als der *υἱὸς (τοῦ) θεοῦ* ein *ἔσοπτρον* (s. o. zu Hebr 1, 3) und als der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ein *αἴνιγμα*. Damit sind zugleich schlaglichtartig die Stellen beleuchtet, in denen das sog. „Messiasgeheimnis" eine Rolle spielt. Freilich ist diese Exemplifizierung auf Christus nur eine, aber eben doch die zentrale Verdeutlichung dessen, was P hier ganz allgemein der Form nach ausspricht.

Von einem „Obersatz", daß unsere derzeitige Erkenntnis *ἐκ μέρους* ist, sind als „Untersatz" die beiden Aussagen *δι᾽ ἐσόπτρου* und *ἐν αἰνίγματι* abhängig. Wir können nach dem, was wir im einzelnen bezüglich dieser Ausdrücke feststellten, zusammenfassend sagen: *δι᾽ ἐσ.* bedeutet, daß unsere Erkenntnis auf verhüllter Offenbarung beruht; *ἐν αἰν.* dagegen, daß sie auf verhüllter Offenbarung begründet ist[46]).

Dasselbe wird auch in 1. Joh 3, 2 nur mit anderen Worten gesagt; denn hier ist das Positive betont, wie reich wir bereits sind, wenn wir uns „Kinder Gottes" nennen dürfen. Und man ist fast geneigt, im Verlauf dieser Stelle an jene Worte des P zu denken und bei dem Satz *νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν* auch die Einschränkung zu

---

[46]) Es ist darum weder angängig, beide Formulierungen als Tautologie anzusprechen (in diesem Sinne vielleicht schon in codd. L P pc. das dazwischenstehende *καί*) und deshalb die eine zu Gunsten der anderen ganz auszuschalten (E. Preuschen in ZNW I 1900 S. 180 f. möchte *ἐν αἰνίγματι* streichen), noch auch, die Verhüllung (d. h. Abwertung) der uns zukommenden Offenbarung lediglich im letzten der beiden Ausdrücke anzuerkennen (so G. Kittel ThWtb. I S. 189: „*δι᾽ ἐσόπτρου* enthält keine Geringwertigkeit der Offenbarung; unser pneumatisches Schauen ist ‚nur' *ἐν αἰνίγματι* [nicht: ist ‚nur' *δι᾽ ἐσόπτρου*]").

betonen, die bei dem Begriff „Kind“ vorliegt. Wenn wir nämlich „ihm ähnlich sein werden“, sind wir über das Kindheitsstadium hinaus, in dem wir während dieser Weltzeit leben. Dann aber — wiederum derselbe Gedanke wie bei P — „werden wir ihn sehen, wie er ist“. W a s wir dann sein werden, das wissen wir freilich jetzt noch nicht; es ist noch nicht ein *φανερόν*, vielmehr ein *αἴνιγμα*. — So ist es uns auch bezüglich dieses Begriffs klar geworden, daß er sich — ebenso wie *μωρία*, nur in ganz anderem Sinne — nicht treffender denken ließe zur Bezeichnung dessen, was wir im Glauben von der christlichen Verkündigung sagen können: *βλέπομεν ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.*

3) Die damit gekennzeichnete „antinomische“ Struktur der Christusbotschaft.

(= Der Grund zur doppelten Kennzeichnung der Christusbotschaft.)

Es fragt sich nun, ob wir über die Ursache jener doppelten Beurteilung der Christusbotschaft als „Torheit“ oder als „Rätsel“ eine nähere Aussage machen können. So viel ist von vornherein klar, daß der Grund dazu in der Andersartigkeit des christlichen Kerygma gegenüber allen übrigen philosophischen Lehrmeinungen und Weltanschauungen, also in dessen Struktur selbst liegt. Diese Andersartigkeit hat nun wiederum ihren Grund in der Herkunft von Gott, wovon wir oben bei jeder der beiden Beurteilungen schon kurz gesprochen haben.

Von dieser Voraussetzung aus mußten wir es im Verlauf unserer Darlegungen bereits mehrfach betonen, daß die Stellung des Menschen zur Christusbotschaft für deren Beurteilung konstitutiv ist. Von sich und seinem eigenen Denken aus ist es eine *μωρία*, aber von Gott her ist diese „subjektive“ Beurteilung falsch; es ist vielmehr für den, der durch das Medium des Glaubens getreten ist, ein *αἴνιγμα*, und diese Beurteilung dürfen wir im Gegensatz zu jener als „objektiv“ kennzeichnen. Wenn wir in diesem Zusammenhang von „subjektiv“ und „objektiv“ reden, so sind diese Bezeichnungen nicht im Sinne eines problematischen und mißverständlichen Schlagwortes gemeint, sondern subjektiv ist: vom urteilenden

„Subjekt“, also von der Person aus; und objektiv: vom umschriebenen „Objekt“, also von der Sache aus; daß beide Aussagen von einem Menschen gemacht werden, ändert daran genau so wenig wie der Umstand, daß beide dieselbe Sache meinen. Jene Einteilung will somit besagen, daß der, dem das *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* (1. Tim. 3, 16; 1. Kor 2,7) nicht als *αἴνιγμα* kenntlich geworden ist, es als *μωρία* bezeichnet und — ablehnt. Wenn nun P das letztere Urteil in 1. Kor. 1—4 ebenfalls anwendet, dann geschieht es, um auf der Folie der „subjektiven“ Richtigkeit dieses Ausdruckes[47]) darzulegen, was es um die Christusbotschaft ist.

Um nun die Struktur des nt.lichen Denkens, das sich auf der Grundlage einer überweltlichen (transzendenten) Offenbarung aufbaut, als Ursache zu jenen nt.lichen Begriffen „Torheit“ und „Rätsel“ zu erweisen und jene Struktur in ihrer Eigenart zu klären, müssen wir kurz auf das Verhältnis zwischen Offenbarung und Glaube einerseits und zwischen Glaube und Denken andererseits eingehen.

Wir haben oben bereits eine Stelle herangezogen, die uns dabei weiterhelfen kann, nämlich Mt 11, 25—27. Darüber sind sich alle Zeugen nt.lichen Denkens einig, daß am Anfang — als Voraussetzung für das, was sie „Glauben“ nennen — Gottes souveräne Offenbarungstat steht; und dieser Glaube ist erst wieder die Voraussetzung zu jenem Denken, das uns im NT begegnet. Wenn aber dieser Glaube Voraussetzung für einen Denkvorgang sein soll, dann muß er eine Erkenntnis in sich schließen, die nicht ihrer Herkunft oder ihrem Wesen, wohl aber ihrer Wirkung nach dem gleich ist, was wir etwa im Hinblick auf Naturvorgänge empirische Erkenntnis nennen.

In Mt 11, 27 wird nun dieser Zusammenhang zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Erkenntnis von Jesus selbst herausgestellt. Dieses Jesuswort, das sich innerhalb einer poetischen Spruchkomposition ähnlich auch in Lc 10, 22 findet, war zwar samt

---

[47]) Ganz anders gebraucht bei ähnlichem Zusammenhang W. Caspari aaO. S. 691 den Ausdruck „objektiv“, wenn er sagt, die Beurteilung der Botschaft als *μωρία* sei eine „objektiv feststehende Massenmeinung“. Bei dieser Formulierung wird nämlich die Tatsache, nicht die Art des Urteils näher umschrieben. Das tut Caspari erst später, wenn er von einer „Halbwahrheit“ spricht (S. 692). Und eben dies soll unsere Ausdrucksweise „subjektiv“ (d. h. subjektiv richtig) besagen.

dieser mehrfach Gegenstand radikaler Kritik, dürfte aber aus deren Feuer geläutert und um so stabiler gerade als „αὐτοφωνία τοῦ κυρίου“ [48]) hervorgegangen sein. In einer überaus prägnanten Form wird dreierlei betont: (a) Die göttliche Offenbarungstat trägt einen völlig souveränen Charakter (ᾧ ἐὰν βούληται). (b) Sie hat zum Ziel die Erkenntnis Gottes seitens des Menschen. (c) Sie wird vermittelt durch „den Sohn“, dem allein diese „Erkenntnis“ wesenhaft eignet, ebenso wie die des Sohnes dem Vater. Die Voraussetzung hierzu ist die einzigartige Bevollmächtigung Jesu (πάντα μοι παρεδόθη), die etwa in Joh 1, 18 oder 10, 30 noch eindeutiger umschrieben wird.

Dieses Verhältnis von Christus zu Gott kann deshalb nur als ἐπιγινώσκειν vorgestellt werden [49]), weil „Gleichartiges nur im Verhältnis des gegenseitigen Erkennens stehen“ kann, und zwar in vollkommenem Maße, während bei unserem Erkennen und erst recht unserem Glauben wir etwas haben, „was uns doch noch nicht ganz zugehörig ist“ [50]). Schon im AT heißt „von Gott erkannt sein“ = von ihm erwählt sein (Am 3, 2), was ganz besonders von der Person des Messias galt (Jes 11, 2. 9 usw.). Da nun Jesus sich als solchen weiß, ist Mt 11, 27 eine selbstverständliche Folgerung: „L'origine de cette conception ne peut être cherchée que dans le mystère de la personalité de Jésus, dans les profondeurs de sa concience.“ [51]) Weil jedoch Jesus jene von Gott geschenkte Vollmacht im Verborgenen und in der Niedrigkeit eines Menschen hat, wird er von denen „verkannt“, die sich an Erkenntnis besonders reich dünken (σοφοὶ καὶ συνετοί v. 25) und zutiefst nur von dem erkannt, der ihm diese Vollmacht gegeben hat. Damit aber, daß

---

48) Dagegen die wohl bedeutendste Kritik von E. Norden „Agnostos Theos“ S. 277—308 (bes. 303 f.). Demgegenüber sei auf das sehr klare positive Urteil von E. v. Dobschütz in s. Aufsatz „Rationales und irrationales Denken über Gott im Urchristentum“ (Theol. Stud. u. Krit. 1924, S. 236 ff.) verwiesen.

49) Das zeigt sich bes. bei Joh. (10, 15. 17, 25), der daneben εἰδέναι (οἶδα) (7, 29. 8, 55) und andere Verben gebraucht (vgl. 3, 11. 32 u. a.). — Den Gegensatz zu synkretistisch-gnostischen Gedankengängen läßt z. B. 1. Tim 2, 4 deutlich erkennen (vgl. dazu M. Dibelius in „NT.liche Studien für Heinrici“ S. 176 ff.).

50) Feine „Theol. des NT“[5], S. 373.

51) Zitiert bei R. Otto „Reich Gottes…“ (Maurice Goguel „Au seuil de l'Evangile“) S. 343 ff. — Man vgl. auch den grundlegenden Satz bei E. Brunner „Mittler“ S. 3. 175: „Gott kann nur durch Gott erkannt werden.“

dieser sein Vater sich durch ihn einer Auswahl von Menschen zu „erkennen“ gibt, werden diesen die Augen geöffnet für den Mittler dieser Erkenntnis, — so wie es beispielhaft im Petrusbekenntnis von Caesarea Philippi zum Ausdruck kommt [52]).

Denn jenes Bekenntnis kann Petrus nicht „aus sich selbst“ haben, noch kann es von sonst einem Menschen stammen, weil es nur für Gott offenbar ist, daß Jesus der Messias und als solcher eben „der Sohn des lebendigen Gottes“ ist. Weil also nur „der Vater den Sohn kennt“, kann er allein diese Erkenntnis den Menschen mitteilen, wie es außer hier in Mt 18,17 etwa noch in der Himmelsstimme Mt 3,17; 17,5 zum Ausdruck kommt. Zwischen Gott und Jesus als dem „Vater“ und dem „Sohn“ ist somit das Verhältnis in einzigartiger Weise hergestellt, zu dem Gott durch ihn den Gläubigen verhilft, freilich nach und nach und während ihres irdischen Lebens nie vollkommen.

Das eben haben wir oben in der Exegese von 1. Kor 13,12 schon angedeutet: *ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους.* Dasselbe besagt in Rom 1,17 die Ausdrucksweise *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν.* Und in 1. Kor 8,2 f. sowie Gal 4,9 betont der Apostel ausdrücklich, daß zu jenem neuen Verhältnis zwischen Gott und Mensch Gott die Initiative ergreift. Rechte Gotteserkenntnis beginnt also da, wo der Mensch erkennt, daß er von Gott erkannt ist [53]). Das hat nun P am eigenen Leibe verspürt; in Gal 1,15 f. bestätigt er darum jene beiden Jesusworte aus Mt 16,17 und 11,26, indem er wiederum Gottes Souveränität bei seiner Offenbarungstat an ihm betont. Seine Bekehrung ist überhaupt eine Illustration für Mt 11,27: G o t t offenbarte seinen Sohn, weil nur er ihn „kennt“, und diese Offenbarung vollzieht sich dadurch, daß dieser sein Sohn sich selbst dem P zeigt (Act 9, 1 ff.). Auch wenn das — wie gewöhnlich — nicht in einer Vision geschieht, sondern vielmehr in *ἀγγελία* (z. B. 1. Joh 1,5) oder *μαρτυρία* (1,2) seines überlieferten Wortes, hat es doch dieselbe Wirkung, nämlich daß er — Jesus — „erkannt“ wird als der, der er in Wahrheit ist. Diese „Erkenntnis“ schließt gerade das eigene Denken als

---

52) Darum ist unsere Stelle kein Widerspruch zu Mt 16,17 und eine Umgruppierung durchaus nicht berechtigt (so in cod. N, übernommen von J. Weiß „NT.liche Studien f. Heinrici“ S. 126, ernsthaft erwogen von R. Bultmann ThWtb. I, S. 713 f. Zu dieser Frage vgl. die vorbildliche Exegese von H. Schumacher aaO. S. 93 ff.

53) Vgl. dazu ausf. P. Kalweit in RGG² II 1388 ff.

Quellort und Norm aus; „seine Erkenntnis ist nur da vorhanden, wo der Mensch auf sein Denken als Maßstab für das göttliche Wirken verzichtet und Gott in seinem Handeln ehrt, auch und gerade da, wo er es nicht mehr zu begreifen vermag“ [54]). Daraus ergibt sich, daß auch bei P diese Erkenntnis wesenhaft mit dem Glauben verwandt ist; sie ist nicht identisch mit ihm, sondern eine Folge und Vertiefung dieses Glaubens. Sie ist in ihrer nt.lichen Prägung „sui generis“, d. h. in ihrer Abhängigkeit vom Glauben völlig verschieden von einem „Erkennen Gottes“ bei den Heiden (Rom 1, 21) oder dem *ζῆλος θεοῦ* bei den Juden (Rom 10, 2 f.!).

Das läßt sich am besten aus dem Joh.-Ev. ersehen, und zwar aus einer Stelle, die man als den ältesten und besten Kommentar zum synoptischen Petrusbekenntnis bezeichnen könnte, nämlich J o h 6, 69. Denn hier gibt Petrus den Ermöglichungsgrund seines Bekenntnisses an: *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν.* Wie schon in Mt 11, 27 bedeutet dieses *γινώσκειν* nicht etwa „erkennen“ im ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes, also „konstatieren durch den Augenschein“ [55]), sodaß ein „einsehendes objektives Feststellen“ vorläge; darüber hinaus ging bereits der hellenistisch-gnostische Sprachgebrauch, wiewohl hier noch *γνῶσις* als ekstatische oder mystische Schau der Gottheit eine „Weise des Sehens“ umschreibt [55]). Für das NT aber ist in erster Linie die at.liche Verwendung des Begriffes ידע bzw. דעת als konstitutiv heranzuziehen; denn hier im AT ist דעת יהוה nicht ein Wissen um Gottes „ewiges Wesen“, sondern um seinen Willen, der gebend und fordernd an den Menschen herantritt. Der Offenbarung des W o r t e s entspricht es, daß der Mensch h ö r t und gehorcht [56]), d. h. nicht das Schauen, sondern das Hören ist grundlegend. Fern von dem stoischen Ideal des *βίος θεωρητικός* und ebenso fern von dem gnostischen Gedanken einer Schauung Gottes umschreibt also jener at.liche Begriff nicht eine distanzierte Betrachtung, sondern ein (gehorsames) „Anerkennen“ Gottes, eine persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch (Hos 2, 22. 4, 1. 6, 6). Darum

---

[54]) K. H. Rengstorf zu Lc 10, 22 (im „NT Deutsch“), S. 122.

[55]) Zum Folgenden vgl. Bultmann ThWtb. I S. 188—715; die einzelnen Zitate finden sich dort auf S. 691 oben, 694 oben, 697.

[56]) G. Kittel im ThWtb. I S. 216—225 s. v. *ἀκούω κτλ.* Man vgl. dazu Joh 4, 42 *ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν* (zu letzterem s. o. Anm. 49!).

bezeichnet auch der johanneische Begriff des *γινώσκειν* „primär den erkennenden Empfang der Liebe (1. Joh. 4, 8. 16), die *πίστις*“ [57])

Durch diese begriffliche Klärung hat sich bestätigt, daß beides, *πιστεύειν* und *γινώσκειν*, wesenhaft miteinander verwandt ist. Was Gott bei seiner Offenbarung wirkt, ist zuerst das „Glauben“, dann das „Erkennen“; was *πιστεύειν* ist, steht dabei zutiefst noch jenseits der psychologischen Erforschung [58]) und überhaupt des verstandesmäßigen Fassungsvermögens eines Menschen. Es zeigt sich — wie im AT die דעת ''י, der es somit mehr entspricht als das *γινώσκειν* — im Gehorsam (Joh 7, 17) und bildet die Voraussetzung zum „Erkennen“ (10, 38). Dieses aber schließt eine Verstandestätigkeit in sich, es „muß auf das theoretische Gebiet hinüberreichend vorgestellt werden“ [59]); denn nur so kann der Glaube mir bewußt werden und sich im Wort gleichsam vergegenständlichen. Das „Erkennen“ ist also ein Bewußtwerden, das für Petrus genau wie für uns die Voraussetzung zum Bewußtmachen dieses Glaubens, d. h. zum „Bekennen“ darstellt. Wie in Joh 10, 38 bezeichnet auch in 6, 69 *πιστεύειν* die erste Hinwendung des Menschen zu Gott, der sich ihm zugewandt hat, während das *γινώσκειν* erst die Folge dieses *πιστεύειν*, das Verharren (*μένειν*) im Glauben (8, 30—32) ist. Das Beziehungsobjekt ist dabei dasselbe, und *γινώσκειν* ist keine höhere „Entwicklungsstufe“, sondern kann auch dem *πιστεύειν* „neue Kraft“ geben (so 6, 30. 17, 8. 1. Joh 4, 16); „es bildet ein Strukturmoment des Glaubens, und zwar ist es das dem Glauben eigene Verstehen“ [60]) (16, 22 ff.).

Der Begriff Glaube schließt also jene so besonders geartete Erkenntnis in sich, und der Begriff Erkenntnis gibt eine erweiterte (besonders nachdrückliche) Umschreibung dessen, was Glaube ist. Deshalb kann Joh 17, 3 (*αὔτη . . . ἔστι ἡ . . . ζωή, ἵνα γινώσκουσιν σέ*) neben 20, 21 stehen (*ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε*). Und weil beides sich ausschließlich auf Gott, bzw. auf Christus richtet, kann das *γινώσκειν* wiederum spezifiziert werden als ein Schauen (*ὁρᾶν*, *θεᾶσθαι*), und damit schließt sich gewissermaßen der Ring zur ursprünglichen (klassisch-griechischen) Bedeutung des *γινώσκειν*:

---

[57]) Bultmann aaO. S. 711.
[58]) K. Heim „Jesus der Herr“ S. 128.
[59]) Feine „Theol. des NT“[5] S. 281.
[60]) Bultmann aaO. S. 713.

Derselbe Gewißheitsgrad wie bei einer Naturbeobachtung ist auch hier erreicht, aber gerade nicht durch eine „theoretische“ Feststellung, die von der Leistungskraft eines Menschen abhängig wäre, ohne daß es auf ein *πιστεύειν* ankäme; vielmehr wird diese Gewißheit erreicht durch ein Schauen, das als Umschreibung jenes *γινώσκειν* einzig und allein auf der Voraussetzung des *πιστεύειν* möglich ist. (Joh 14, 9 f. 11, 40. 6, 40; vgl. auch 1, 12 zu 1, 14 und 1. Joh 1, 1).

Wer also mit Petrus sagen kann: *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν* (6, 69), der und nur der kann zugleich damit sagen: *ἐθεασάμεθα* (1, 14) bzw. *ἑωράκαμεν* (14, 9 f); denn das ist ebenso wenig wie jener „theoretischen Feststellung“ einer „gnostischen Schau“ gleich, die genau so wie die *γνῶσις* selbst eine Überhöhung des Glaubens wäre[61]). In diesem Zusammenhang sind auch Worte wie Hebr 11, 1 bedeutsam: Neben *οὐ βλεπόμενα* steht *ἔλεγχος*, d. h. der Gläubige steht zu den unsichtbaren Dingen wie ein Naturforscher zu den Ergebnissen seiner Versuche. *Ἔλεγχος* ist nämlich „Beweis“ („Überführung“), also Grundlage zu einer unverbrüchlichen Gewißheit und neuen Forschungstätigkeit, die aus dem *γινώσκειν* und *ὁρᾶν* (i. S. jener Joh-Stellen!) gewonnen ist[62]). So kann etwa in 2. Petr 1 als Gegensatz zu dieser *ἐπίγνωσις* (1, 2. 3. 2, 20) der durchaus „medizinische“ Begriff *μυωπία* (1, 9) verwandt werden, d. h. das Fehlen dieser einer empirisch feststellbaren „optischen“ Wahrnehmung vergleichbaren „Erkenntnis“ ist ein „Sehfehler“.

Die Verwendung solcher Ausdrücke zeigt uns, daß der Gewißheitsgrad dieser Glaubensgewißheit der durch empirische Erkenntnis und Naturbeobachtung gewonnenen in keiner Weise

---

[61]) Darum sind ähnliche Formulierungen im hermetischen und mandäischen Schrifttum (Beispiele bei W. Bauer im Hdb. zum NT zu Joh. S. 105 Exkurs) oder auch bei Philo nicht parallel zu den Gedankengängen bei Joh. Und somit besteht weder bei Joh selbst noch zwischen Joh und P ein Gegensatz: vgl. Joh 6, 46 f. und 1. Joh 4, 20 b zu 1. Kor 2, 8—10 a und 1. Tim 6, 16; ebenso 20, 29 zu 2. Kor 5, 7.

[62]) Hier sei uns — ganz nebenbei — ein Blick auf das deutsche Neuheidentum unserer Tage gestattet; hat doch z. B. E. Ludendorff seiner Bewegung den Namen „Deutsche Gotterkenntnis“ gegeben. Er sagt gemäß „Junge Kirche“ V/1937, S. 502: „Deutsches Gotterkennen ist Tatsächlichkeit, ebenso Tatsächlichkeit wie das Gesetz der Schwerkraft“. Und dann: „Gott ist nach deutscher Gotterkenntnis ... unfaßbar durch die Vernunft und ihre Begriffe“. — Hieher gehört auch der Begriff der „Gottschau“ bei J. W. Hauer.

nachsteht, obwohl sie von ihr grundverschieden ist. Daß der Glaube jenes „Erkennen" einschließt, hat also die Möglichkeit der Glaubensgewißheit ebenso zur Folge wie die eines Glaubensbekenntnisses (vgl. Joh 6, 69!) oder einer Glaubenslehre (vgl. 1. Joh 1, 3 und bes. Lc 1, 4 *ἵνα ἐπιγνῷς*). Wie die Voraussetzungen, so ist auch die Gewißheit selbst eine ganz andere, die weder auf kausaler Notwendigkeit wie die empirische noch auf logischer wie die axiomatische Gewißheit — wenn man letztere Gattung überhaupt gelten läßt —, beruht [63]). Durch die relativierende Abwertung dieser beiden Arten der Gewißheit, wie sie moderne philosophische Richtungen vollziehen, ist auch der „Glaubensgewißheit" ihr Platz in der „Erkenntnistheorie" gesichert, ja diese Glaubensgewißheit erweist sich allein zur Überwindung des modernen Relativismus und Psychologismus geeignet, weil sich hier „die Kundgebung eines überzeitlichen Seins innerhalb der Zeitlichkeit" [64]) vollzieht: die *ἀποκάλυψις* Gottes, seine Selbsterschließung als eine Wirkung des hl. Geistes, als ein „testimonium spiritus sancti internum" oder — wie Calvin sagt — als eine „arcana spiritus illuminatio" [65]). Weil nun aber „eine Persönlichkeit, die mitten im zeitlichen Weltzusammenhang steht, im Namen des überzeitlichen Gottes fordert und vergibt" [64]), weil also die Offenbarung in der Geschichte vor sich ging (Joh 1, 14), besteht das Wesen der Glaubensgewißheit in der Aufhebung des exklusiven Verhältnisses von Subjekten, Zeit- und Raumpunkten unserer Erfahrung [66]). Da sich aber jene *ἀποκάλυψις* in diesen exklusiven Erfahrungsformen vollzieht und sie zugleich aufhebt, entstehen bei ihrer Darstellung für unser logisches Denken notwendig Widersprüche. Und weil im NT Männer zu uns reden, die Gottes Offenbarung erlebt haben, die „geglaubt und erkannt" haben, wer Christus ist, deshalb stoßen wir bei ihrem Zeugnis

---

[63]) Darüber und zum Folg. vgl. K. Heim RGG² II 1169 ff. (Art. „Gewißheit"), eine sehr instruktive Zusammenfassung seiner ausführlichen Schrift „Glaubensgewißheit" und der Ausführungen in „Leitfaden" I, S. 47 ff. — Zur Unvollkommenheit unserer Erkenntnis überhaupt sagt ders. in „Glaube und Denken" (3. Aufl., S. 99) sehr treffend, sie sei „eine unendliche Annäherung ..., die ihr Ziel nie erreichen kann".

[64]) K. Heim RGG² II 1175.

[65]) in Comm. zu Mt. 11, 25 = CR 73, Sp. 319. Vgl. hierzu K. Heim „Leitfaden" I, S. 59.

[66]) Vgl. dazu Kalweit „Einführung ..." S. 108 ff.

auf Aussagen, die sich durch keinerlei logischen Scharfsinn ausgleichen lassen.

Hier also liegt der Grund zu jener doppelten Beurteilung, nach dem wir oben fragten: von außen her läßt sich eine Gewißheit über die göttliche Offenbarung niemandem andemonstrieren, sodaß die Christusbotschaft durchaus als Hirngespinst erscheinen kann, zumal sie nicht einmal den menschlichen Verstandeskategorien entspricht, sondern offene Widersprüche in sich schließt; von außen her erscheint also das Urteil *μωρία* durchaus angebracht! Wem dagegen die göttliche Offenbarung zur Gewißheit geworden ist, wer Gottes Selbsterschließung „geglaubt und e r k a n n t" hat, dem ist zwar die christliche Botschaft ebenso wenig verstandesmäßig faßbar wie jenem, aber er bezeichnet sie nicht von vornherein als „Unsinn", sondern eben als „Rätsel". In beiden Fällen sind also die logischen Widersprüche mit ihrer Unmöglichkeit, sie aufzulösen oder auszugleichen, die Ursache zu jener doppelten Beurteilung. Ja wir haben sogar erkannt, daß diese Widersprüche, die für den Verstand so anstößig sind, ein Kennzeichen der göttlichen Offenbarung abgeben, die primär unserer Verstandeserkenntnis inadäquat ist. Erst in der Anpassung an sie — sie bedient sich unserer Sprache und arbeitet mit unseren vorgeprägten Begriffen! — ergeben sich jene Widersprüche, die wir im Einzelnen noch betrachten werden, die aber in ihrer Gesamtheit für das nt.liche Denken konstitutiv sind. Weil sie nun gemäß ihrer Herkunft und Art unlösbar sind, dürfen wir zu ihrer Kennzeichnung einen Begriff verwenden, der freilich geistesgeschichtlich immer nur für a n s c h e i n e n d unlösbare Widersprüche gebraucht wurde, nämlich den der A n t i n o m i e. Im Altertum als juristisch-rhetorischer Begriff geprägt, dann auf exegetische Schwierigkeiten angewandt und schließlich seit Kant hinsichtlich der Widersprüche der Vernunft mit sich selbst als philosophischer Terminus gebräuchlich, ist dieser Begriff doch eigentlich nur in der Theologie angebracht; im Gegensatz zur philosophischen Antinomie kann nämlich im nt.lichen Denken nicht einer von zwei antinomischen Sätzen deshalb ausscheiden, weil er „unerwiesen" ist; denn Offenbarung und Erfahrung können einander nicht widersprechen wie Erfahrung und „intellegibles Substrat", das erst wieder vom menschlichen Denken abgeleitet ist und durch die

Vernunft „postuliert" wird. Gemeinsam mit der philosophischen Antinomie ist lediglich die Tatsache, daß unsere Verstandeserkenntnis gewisse Fragestellungen als „unlösbar" stehen lassen muß, also der „aporetische Charakter", der sich freilich „in allen Vorstellungen"[67]) finden kann, zumal diese nunmehr nicht auf Spekulation, sondern auf Offenbarung gründen. Da sich nun, wie gesagt, im NT das Zeugnis derer findet, die Gottes Offenbarung in Christus erlebt und die ihn im Glauben „erkannt" haben, wer er ist, deshalb erweist sich das gesamte nt.liche Denken in seiner Struktur als antinomisch. Unsere von Gott gewirkte Glaubensgewißheit ist es also, die — in ihrem Wesen identisch mit der *εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν* (Phil 4, 7) — notwendig Antinomien in sich schließt.

Um dafür ein klares Schema zu erhalten, können wir etwa folgendermaßen unterscheiden:

a) Grundlage und Ausgangspunkt für die Aussagen des NT ist ein *ὑπερέχον πάντα νοῦν*, nämlich Gottes Offenbarungstat oder — um mit R. Otto zu reden — das Erlebnis des „Mirum", das beim Menschen *θάμβος* = stupor auslöst, was uns z. B. Stellen wie Lc 4, 36 und 5, 9 bzw. Mc 10, 32 und 16, 5 bezeugen[68]). Darüber hinaus legt davon das NT allenthalben Zeugnis ab.
b) Der nächste Schritt ist die Reflexion über dieses Erlebnis. Sie bringt es in Vergleich zur empirischen Erfahrung und muß es ihr als „paradox", d. h. als ungewöhnlich, der Meinung und Erwartung zuwiderlaufend entgegenstellen. Das zeigt sehr deutlich die Verwendung dieser Vokabel in Lc 5, 26[69]): Das Übervernünftige wirkt hier geradezu widervernünftig, und zwar in doppelter Weise, nämlich darin, daß ein Lahmer läuft und ein Mensch Sünden vergibt. Beidemal offenbart sich hier

[67]) Wie Hegel in seinem System sagt („Encyclopaedie . . ." § 48). Er hat uns mit dieser seiner Erkenntnis einen weit größeren Dienst geleistet als Kant; denn damit steht fest, „daß die Aufdeckung eines Widerspruchs noch lange nicht den Erweis seiner Unwahrheit bedeutet" (Kalweit „Einführung . . ." S. 118).

[68]) R. Otto „Das Heilige" S. 32, 201; zum folg. bes. S. 38 f.

[69]) Reichliches Material bei E. v. Dobschütz „Die Paradoxie im NT" = Z. syst. Theol. VIII 1930/31, S. 181—200 (bes. 181 Anm. 1. 182 Anm. 1). Leider findet sich weder hier noch bei anderen ein Verweis auf die auch für unseren Zusammenhang so wichtige (ob echt oder unecht!) Stelle Jos. Ant. XVIII 3, 3.

Gottes Macht, die er jeweils durch das Wort eines Menschen wirksam werden läßt (Mt 9, 8 !). Daß also ein Mensch bevollmächtigter Offenbarungsträger ist, bewirkt dreierlei: den seelischen Zustand der *ἔκστασις* und des *φόβος*, die gläubige Hinnahme im Lob Gottes und die erfahrungsbezogene Feststellung: *οὕτως οὐδέποτε εἴδαμεν* (Mc 2, 12) oder — positiv formuliert —: *εἴδομεν παράδοξα σήμερον*. Damit ist eindeutig die Paradoxie der göttlichen Selbsterschließung gekennzeichnet.

c) Aus dieser mehr formalen Kennzeichnung entsteht bei der Betrachtung der Sache selbst, d. h. in den glaubensmäßigen Aussagen über Gottes Wesen und Wirken der Tatbestand der Antinomie, d. h. der in der Sache begründete und notwendige Widerspruch zweier solcher Aussagen. Es ist also „die Projektion" des Erlebnisses eines Paradoxon „auf die theoretische Ebene", welche die logische Form der Antinomie ergibt [70]).

Angesichts dieses Befundes müssen alle logischen „Rezepte" versagen, die man zur Lösung andersartiger „Antinomien" aufstellte. Vielmehr handelt es sich darum, die einander widersprechenden Aussagen nt.lichen Denkens mit ihrem totalen Anspruch auf Gültigkeit stehen zu lassen, ohne an der einen zugunsten der anderen etwas abbrechen zu wollen. Hier liegen in der Tat — trotz ihres aporetischen Charakters — „Antinomien im engeren Sinne" vor, zu deren Überwindung unsere Verstandeserkenntnis nicht ausreicht, wohl aber jenes Fortschreiten „von Glauben zu Glauben", von dem P in Rom 1, 17 spricht und dessen Vollendung erst mit dem zukünftigen Aeon gegeben ist (1. Kor 13, 12).

Darum bleibt als Folge jenes antinomischen Strukturcharakters des nt.lichen Denkens einerseits beim Gläubigen das Urteil: *αἴνιγμα*, andererseits beim Ungläubigen das Urteil: *μωρία*. Oder anders ausgedrückt: Wenn Gott sich uns kenntlich macht, so geschieht dies in einem Akte, der weit über aller Vernunft liegt (Phil. 4, 7). Unsere Erkenntnis, die doch von dieser Vernunft irgendwie abhängig ist, behauptet also entweder, derartiges sei unmöglich und nennt es dann *μωρία*. Oder aber sie gibt sich mit der Tatsache zufrieden, nun einmal nicht allwissend zu sein, und läßt die Art der Selbsterschließung Gottes als *αἴνιγμα* stehen. Die einzelnen Aussagen, die sich dann daraus ergeben, sind freilich für

[70]) Schmidt-Japing in RGG² IV 952 im Art. „Paradoxie".

die Vernunft miteinander unvereinbar, aber sie werden beherzt ausgesprochen. Es sind freilich „Antinomien", aber sie brauchen den Schimpf der *μωρία* nicht zu scheuen; denn sie haben ihren Grund nicht in menschlichem Denken, sondern in Gott, und für ihn gilt das Wort aus 1. Kor 1,25: *τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν.*

Jedesmal, wenn wir im nt.lichen Denken auf eine Antinomie stoßen, können wir mit P dankbar hervorheben, daß wir überhaupt Aussagen machen können, daß wir überhaupt etwas „sehen"; dann aber müssen wir die Vorläufigkeit anerkennen, die in der mittelbaren Schau (*δι' ἐσόπτρου*) besteht, und schließlich die Verhüllung, die uns nur stammeln läßt, was wir sehen, die uns das Rätsel aufgibt, statt es zu lösen (*ἐν αἰνίγματι*)[71]): *βλέπομεν νῦν δι' ἐσ. ἐν αἰν.* Dieses Rätselhafte, was wider Erwarten (*παρὰ τὴν δόξαν*) geschieht, was über die Vernunft hinausragt, schafft sich die logische Form der Antinomie; dieses „aenigmatische" Moment der Offenbarung ist der Anlaß und die Begründung des antinomischen Strukturcharakters der Christusbotschaft.

Im Hinblick darauf aber, daß allein in Gott alle Rätsel und Widersprüche ebenso wie alle irdischen Gegensätze gelöst sind und sie für uns nur deshalb entstehen, weil er es ist, der sein Wort zu uns spricht, hat Nikolaus v. Cues (1401—1464), insonderheit in seiner Schrift „De beryllo", einen Ausdruck geprägt, der geeignet ist, schlagwortartig diesen Tatbestand zu kennzeichnen, wenn er sagt, Gott sei die „coincidentia oppositorum". Dieser geradezu unübersetzbare Ausdruck ist in seiner Prägnanz unerreicht und sollte darum als Illustration zum nt.lich-biblischen Denken ebenso unvergessen bleiben[72]) wie das vielzitierte „Credo quia absurdum" Tertullians (ca. 152—222). Wenn es auch in dieser Form bei ihm nicht aufzufinden ist, faßt es doch wiederum schlagwortartig zusammen, was er mit den Worten meint: „Crucifixus (natus) est Dei Filius; non pudet quia pudendum est; et mortuus

---

71) Das gilt auch von Jesu Auferstehung; es ist deshalb mißverständlich, wenn G. Stählin („Skandalon" S. 207) sagt, sie „löse" für den Christen „das Rätsel des Kreuzes", und im selben Sinne A. Schweitzer („Mystik" S. 84) von einer „Lösung" spricht.

72) So spricht auch E. Lohmeyer (im Meyer'schen Komm. zu Phil. 2,9 S. 97) vom „göttlichen Gesetz der Koinzidenz von Niedrigkeit und Erhöhung". Vgl. dazu unten II 1!

est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile (est)" (de carne Christe c. 5 gegen Marcion: MPL 2, 806). Auch hier interessiert uns gerade die paradoxe Ausdrucksweise, die wiederum nur als Reproduktion einer Antinomie verstanden werden kann. Trotz seiner deutlichen Übersteigerung jener erhabenen Paradoxie des *λόγος τοῦ σταυροῦ* ist nämlich für Tertullian die Grundlage des heidnischen Urteils *μωρία* maßgebend, dem gegenüber er — wohl mit Absicht anstößig — betont, „daß die Unvorstellbarkeit und begriffliche Antinomie den Glauben nicht aufheben kann, sondern ihm als transcendenter Erkenntnis wesentlich zukommt" [73]). Ebenso ist die Grundlage für die Formulierung des Nikolaus v. Cues das allgemein-christliche Urteil *αἴνιγμα*, das wie jenes heidnische Urteil *μωρία* — und das ist das Gemeinsame dieser beiden Ausdrücke — Grund und Grenze (Begründung und Begrenzung) allein in Gott hat (1. Kor 1, 25!).

Wir sahen bereits oben, wie die „theologische" Antinomie als unlösbarer Widerspruch auf Grund der durch das „testimonium spiritus sancti internum" bekräftigten göttlichen Offenbarung diesen Namen vorab, ja im Grunde allein verdient. Und wir fanden, wie in den beiden nt.lichen Begriffen *μωρία* und *αἴνιγμα* dieser so umrissene Tatbestand einmal im subjektiven, dann im objektiven Sinn eine geradezu klassische Umschreibung fand. Beidemal war uns dabei der Begriff der Offenbarung konstitutiv. Könnte nun aber statt dessen nicht noch eine andere Ursache zu finden sein?

In der Tat versuchte man, die christliche Glaubensgewißheit und die darin enthaltenen Antinomien aus einer besonders gearteten morphologischen Struktur des im NT vorliegenden Denkens als solchem zu verstehen und zu erklären [74]). Aber gerade in dem Unterfangen, aus dem Denken der Naturvölker heraus, ungeachtet

---

[73]) Hans v. Soden in RGG² I 1741.

[74]) Es geschah v. a. durch E. Stauffer's „Grundbegriffe einer Morphologie des nt.lichen Denkens" und durch Andeutungen L. Keßlers unter dem Titel „Die Eschatologie des Apostels P. und die religiös-bildliche Erkenntnis" (= Z. syst. Theol. VII 1930, S. 573 ff.). Das gemeinsame Moment der beiden Abhandlungen liegt im Hinweis auf die Forschungen des franz. Philosophen Lucien Lévy-Bruhl, die er über die primitive Mentalität in mehreren Schriften niedergelegt hat.

seiner Differenziertheit, eine Norm aufzustellen und sie „mutatis mutandis" im nt.lichen Denken wiederfinden zu wollen, liegt doch ein sehr gewagtes Kunststück [75]). Denn hier ist es gerade der Ausdruck αἴνιγμα, der uns davor warnt, solche bei gewissen primitiven Völkern durchaus zuzugestehende Erscheinungen auf das Denken zu übertragen, das uns im NT begegnet. Jene primitive Mentalität sieht noch keine Widersprüche [76]), die „propria ratio" des nt.lichen Denkens aber erkennt sie sehr wohl und stellt sie unerschrocken heraus. Was für die morphologische Betrachtung des menschlichen Denkens bei dessen zunehmender Entwicklung allenthalben sichtbar werden und als Anlaß zu verschiedenartigen Konflikten dienen mag, nämlich die Differenzierung des logischen Denkens und der prälogischen Geistesart, hat für das nt.liche Denken seine Beunruhigung verloren [77]). So ist es zwar verständlich, wenn man meint, „eine v o r rationale religiöse Gewißheit scheine sich als eigentlicher Antrieb und Richtungspunkt der theologischen Reflexion bei P wie bei Johannes herausstellen zu wollen". Weil

---

75) So sucht Stauffer in dem (übrigens sehr problematischen) mandäischen Denken wenn nicht das Urbild, so doch die Entsprechung zum nt.lichen Denken, indem er beides als Formen urmythischen Denkens bezeichnet (S. 44. 53). Da das mythische Denken keine „abstrakten Begriffe und Denkgesetze" kenne, stören „formallogische Widersprüche nicht (S. 52), und „scheinbar widersprechende Urteile schließen sich nicht aus" (S. 42)! Durch seine prinzipielle Orientierung „an der eindeutig gegebenen Jesustatsache" sei das nt.liche Denken „grundsätzlich urmythisches Denken" (S. 55). Ausgangspunkt dafür ist die „prälogische religiöse Gewißheit" der Männer des NT (S. 27 f.), die schon bei Lévy-Bruhl eine so große Rolle spielt, daß sie ihm irgendwie auch für die höchststehende Religion zur Grundlage wird. In s. Buch „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieurs" (7. Aufl. 1922) sagt er davon: „Si la pensée logique ne souffre pas la contradiction — — la mentalité prélogique et mystique est au contraire indifférente à l'exigence logique." (p. 451, bei Keßler aaO. S. 592 f.). „Daher ist alles glaublich, nichts unmöglich oder absurd" (Übers. von W. Jerusalem unter dem Titel „Das Denken der Naturvölker", 2. Aufl. 1926, S. 338).

76) Vgl. dazu z. B. G. v. d. Leeuw in RGG² IV 1497. Gegen diese „prälogische Denkweise" K. Beth ebenda I 1834.

77) Lévy-Bruhl (Übers. S. 346 als Schluß) sagt in diesem Zusammenhang u. a.: „Zweifellos müßten so die angeblichen Kämpfe der Vernunft mit sich selbst und das, was an den Antinomien wirklich ist, erklärt werden. Und wenn es wahr ist, daß unsere geistige Aktivität logisch und prälogisch zugleich ist, so kann von nun an auf die Geschichte der religiösen Dogmen und der philosophischen Systeme ein neues Licht fallen." — — Das Folg. bei Stauffer S. 27.

aber im nt.lichen Denken ein über rationales Moment (also nicht „Praelogik", sondern eher „Metalogik"!) von entscheidender Bedeutung ist, werden die dadurch entstehenden Antinomien im Glauben an Gott nun freilich nicht gelöst oder aufgehoben, sondern — als zum *σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* (1. Kor 7, 31 b) gehörig — durchaus erkannt und freudig hingenommen. So richtig viele Beobachtungen jener „Morphologen" sein mögen, so erscheint es doch als eine Verkleinerung der Glaubenshaltung, wenn man sie auf der Folie primitiver Mentalität darstellt. Glaube und Denken einander dienstbar zu machen, ist ja das Anliegen des Apostels P in 1. Kor 3, 18 f., und wohl allen Menschen eignet irgendwie beides. Wenn nun der Glaube das hinnimmt, was vom Denken als *μωρία* abgetan oder als *αἴνιγμα* anerkannt wird, so ist das eben nicht von einer besonderen morphologischen Struktur des Denkens, sondern von der Art der Offenbarung Gottes in Christo abhängig.

Damit aber ist für das Denken — unbeschadet seiner Struktur — die Notwendigkeit der Antinomie gegeben. Es nützt nichts, von „prälogischer Geistesart" als von einer abgegrenzten Domäne religiöser Glaubensgewißheit zu reden; das NT tut es deshalb nicht, weil es theozentrisch orientiert ist. Hier steht die Tatsache der Gottesoffenbarung so im Mittelpunkt, daß z. B. der Unterschied zwischen der Ablehnung seitens der Juden als *σκάνδαλον* und seitens der Griechen als *μωρία* geringfügig erscheint (1. Kor 2, 14 a). Darum sind für das NT gerade nicht die sogenannten prälogischen bzw. mythischen Kollektiverscheinungen „Ausdruck" und „Grundlagen" [78]) der „religiösen Einrichtungen".

Vielmehr muß bei jedem philosophisch orientierten Deutungsversuch auch dem nt.lichen Denken gegenüber gesagt werden [79]): „Wenn sich (die Philosophie) im besonderen dem Christentum zuwendet, so hat ihre Arbeit eine Grenze an dem praktisch-existenziellen und paradoxen Charakter des Glaubens; dieser wird sich als eine Lebenshaltung ganz eigener Art der restlosen theoretischen Erfassung entziehen, bleibt ihr aber zugleich immer

---

[78]) Das erinnert deutlich an W. Wundts völkerpsychologische Betrachtungsweise der Religion (vgl. A. Heger in RGG² V 1612).

[79]) H. Gieseke „Die Aufgabe der Philosophie nach der dialektischen Theologie" 1930, S. 94.

unterworfen, weil er selbst ein Teil der Wirklichkeit ist, auf Gegebenheiten sich bezieht und Wirklichkeit gestaltet."

— — — — —

Nach dieser kurzen „morphologischen" Abschweifung ist es unsere Aufgabe, den antinomischen Strukturcharakter der nt.lichen Botschaft im Einzelnen zu betrachten. Nachdem wir ihn als die Grundlage zu der Beurteilung *μωρία* und *αἴνιγμα* erkannt und in diesem Zusammenhang somit seine Auswirkung bereits erörtert haben, soll uns jetzt seine verschiedenartige Ausprägung beschäftigen, wie sie im NT vorliegt.

II.

Die Ausprägungen der antinomischen Struktur der Christusbotschaft im Neuen Testament.

Μωρία und *αἴνιγμα*! Zwei einzigartige Umschreibungen der Tatsache, daß uns bei der Christusbotschaft unsere Vernunft im Stiche läßt und wir erst wieder *μωροί* und *νήπιοι* werden müssen, um zur wahren *σοφία* zu gelangen! Umschreibungen dessen, daß die göttliche Offenbarung in Christus Widersprüche in sich schließt, die unserem Denken keinem noch so kleinen Ausweg offen lassen, weil sie unlösbar und total zugleich sind. Umschreibungen dafür, daß wir hier vor „Antinomien" stehen, vor die Gott uns stellt und die deshalb nicht auf einem Fehler unseres unzureichenden Denkens beruhen, sondern die eben in Gott ihre „Ursache" haben. Fragen wir nun das NT, warum im einzelnen jene Beurteilungen *μωρία* oder *αἴνιγμα* angebracht sind, so sind es vornehmlich drei Antinomien, die den antinomischen Strukturcharakter der Botschaft ausmachen und die wir jeweils aus einer typischen Stelle exegetisch erfassen wollen:

1) Die Antinomie, die sich aus dem Verhältnis Gottes zu Christus ergibt, die wir die c h r i s t o l o g i s c h e A n t i n o m i e nennen wollen.
2) Die Antinomie, die sich aus dem Verhältnis Gottes zur Welt ergibt, die wir die k o s m o l o g i s c h e A n t i n o m i e nennen wollen.
3) Die Antinomie, die sich aus dem Verhältnis Gottes zum Menschen ergibt, die wir die a n t h r o p o l o g i s c h e o d e r e t h i s c h e A n t i n o m i e nennen wollen.

Es ist von vornherein klar, daß all diese Antinomien organisch zusammenhängen und somit einander bedingen und ergänzen: Die Sendung des Christus ist irgendwie von dem Verhältnis der beiden

„Reiche", dem Reich Gottes und dem Reich des Satans, „abhängig", das uns bei der zweiten Antinomie beschäftigt; und eben durch Christus ist ein ganz neues Verhältnis Gottes zur Welt und in Sonderheit zum Menschen begründet.

1) Die christologische Antinomie.

„Das Wort vom Kreuz" — so haben wir im Verlauf der Untersuchung des Begriffes *μωρία* gesagt — sammelt „brennpunktartig alles, was die Botschaft des Christus von allem anderen unterscheidet"[15]) und zeigt somit besonders deutlich das Hauptanliegen des Christenglaubens, der dem Außenstehenden ein „Ärgernis" oder eine „Torheit" ist: Der Messias, statt durch sinnliche Offenbarung im glänzenden *σημεῖον* seine königliche Vollmacht geradezu zwingend unter Beweis zu stellen, sei am Kreuz gestorben, das ist für das Judentum religiös untragbar[80]) (= *σκάνδαλον*); ein gekreuzigter Messias (= *Χριστὸς ἐσταυρωμένος* 1. Kor 1, 23) ist eine „contradictio in adiecto", seine Verkündigung eine „Groteske"[80]). Und der *σωτήρ*, statt als göttlicher Heros sein ewiges Friedensregiment zu führen, sei den schimpflichsten Tod, nämlich den eines Sklaven und Verbrechers gestorben (s. o. S. 2 Orig. c. Cels. 7, 53), das ist für das Griechentum ebenso sehr ein untragbarer Widerspruch, gegen den es sich schon rein intellektuell (= *μωρία*) stemmen muß[81]).

Beidemale liegt der Grund — wie wir ebenfalls bereits feststellten — in der Tatsache der „verhüllten Offenbarung". Sie zu enthüllen, fordert man eine Beglaubigung von Gott = „ein Zeichen vom Himmel" (Mc 8, 11), und selbst im Spott derer, die um das Kreuz stehen (Mc 15, 31 f.), zeigt sich noch dieses zu Anfang durchaus ernsthafte Anliegen: „Steig' herab, damit wir sehen und glauben!" Auch wir, wenn wir so vor dem gekreuzigten Christus stehen, schauen also, um es noch einmal mit P (1. Kor 13, 12) zu sagen, *δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.* Wie nämlich diese Tatsache schon für den Propheten des AT bei jedem einzelnen Wort Gottes vorliegt, so erst recht bei Christus als „dem" Wort Gottes.

---

80) Vgl. G. Kittel „Probleme..." S. 140.

81) Vgl. Cicero pro Rabirio 5 (Bachmann aaO. S. 100 zu 1. Kor 1, 13): „Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus."

Bereits sein ganzes Leben birgt ja für unser Sehen Paradoxa und somit für unser Denken eine Antinomie (vgl. S. 37 f.) dahingehend, daß ein Mensch Sünden vergibt, daß Gott ihm also *ἐξουσία* verleiht, die diesen „Menschensohn" (*υἱὸς τοῦ ἀνθρ.*) zum „Gottessohn" (*υἱὸς τοῦ θεοῦ*) macht; daß aber andererseits dieser „Gottessohn" eine dreifache Versuchung auf sich nehmen muß (Mt 4, 1—10 par.) und mehr als das: *πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα* (Hebr 4, 15), d. h.: Nicht nur als Messias wird er versucht, sondern auch wie wir — eben als „Sohn des Menschen" im ursprünglichen Sinne des Wortes (= Mensch), also daß er sich im Gebet an Gott wendet, um durchhalten zu können (Lc 22, 28), wenn ihn Zittern und Zagen befällt (Mt 26, 37 par.). Dieselbe Antinomie ist es, wenn Jesus einen Dämon zur Preisgabe seines Namens und damit seiner Macht zwingen kann (Mc 5, 9), wenn aber andererseits dieselbe Dämonenschar gleich darauf ihn „betrügt" [82]), und ebenso: daß sogar einer seiner Jünger „ein Teufel" ist (Joh 6, 70), Jesus aber bei der Auswirkung seines Verrats sich nicht der Hilfe von mehr als 12 Legionen Engel bedient, die er sich doch von Gott hätte erbitten können (Mt 26, 53).

Sehr bezeichnend hiefür ist auch eine Szene aus dem Prozeß Jesu: Als er im Verhör vor Pilatus steht, antwortet er auf dessen Frage, ob er „der Juden König" sei, mit einem *σὺ λέγεις* (Mc 15, 2 par.), und das ist zugleich bejahend und verneinend, wie alles, was Jesus tut und spricht, ihn nicht zwingend als „König", d. h. als Messias (vgl. Joh 18, 36) erweist. So hat auch beim Verhör vor dem Synhedrium nur Markus, der zwar sonst in besonderem Maße das „Messias-Geheimnis" betont, das *σὺ εἶπας* bei Mt als *ἐγώ εἰμι* interpretiert (Mc 14, 62). Dabei erscheint das sehr bezeichnende Zitat aus Dan 7, 13: Wenn Jesus sich mit dem verhüllenden Wort *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* = „Mensch" bezeichnet, dann offenbart er gerade darin, daß er mehr ist als nur „ein Menschenkind", weil jenes Wort zur stehenden Wendung für das Weltrichteramt des Messias geworden war [83]); als „Sohn des Menschen"

---

[82]) Das hat O. Bauernfeind aaO. S. 43 deutlich erwiesen: Durch den materiellen Verlust der Herde „handeln sie nicht als **betrogene,** sondern als betrügende Teufel". (Ihm gebührt das Verdienst, die „christologische" Antinomie als solche eindeutig herausgestellt zu haben, bes. auf S. 47.)

[83]) Literatur bei Feine „Theol."[5] S. 56; vgl. ebendort S. 56—70.

ist Jesus „der Christus, der Sohn des Hochgelobten“ (Mc 14,61 b = „der Sohn Gottes“ Mt 26,63).

Daß Jesus beides ist, der machtvolle (besser „bevollmächtigte“) Gottessohn **und** der ohnmächtige Mensch, kann nur der Glaube fassen und, will davon reden, nur in einer Antinomie ausdrücken, also gleichsam nur davon stammeln [84]), weil hier das *αἴνιγμα* der Botschaft aufbricht, das den Ungläubigen zum Urteil *μωρία* reizt. Durch diese kurzen Hinweise sind wir auf unsere Arbeit vorbereitet, diese Antinomie exegetisch aus einer Stelle zu gewinnen, die man geradezu als ein Paradigma dafür ansprechen kann, nämlich **Mt 22, 41—46** par. (= Mc 12,35—37 = Lc 20,41—44).

Eine Schulfrage Jesu gestaltet sich hier zu einem seiner bedeutendsten Selbstzeugnisse, das — wie wir sehen werden — jene Antinomie in ihrer vollen Deutlichkeit aufdeckt, eben weil Jesu Selbstzeugnis darin verhüllt erscheint [85]). Der Gesamtzusammenhang ist ja bei allen Synoptikern derselbe, indem eine Reihe von „Streitgesprächen“ in der Zeit des Aufenthalts Jesu in Jerusalem kurz vor seinem Tode so zusammengestellt sind, daß zuerst die Pharisäer, dann die Sadduzäer und schließlich die Rabbinen (Mt 22,35 = Mc 12,28) mit einer ihnen jeweils „typischen“ Frage Jesus entgegentreten. Das taten die Pharisäer, sei es, daß sie selbst Zeloten waren, sei es, daß sie bei Jesus Zelotismus vermuteten, im Hinblick auf die Politik; die Sadduzäer im Hinblick auf die Auferstehungslehre und die Rabbinen im Hinblick auf die Gebote der Thora: Mt 22,15—22,23—33,34—40 par. Nachdem nun alle drei Gruppen, die in ihrer Feindschaft gegen Jesus zwar zusammenstanden, sich ohne Erfolg, ja sogar mit einem deutlichen Mißerfolg zurückziehen mußten, wagen sie es nicht mehr, ihm eine Frage vorzulegen, weil sie dadurch nur noch mehr bloßgestellt würden. Als Jesus dies bemerkt, ist die Reihe an ihm zu fragen, und er tut es im Hinblick auf den Messias, also irgendwie — das mußten auch seine Gegner merken — im Hinblick auf sich selbst. Daß er dabei keine Antwort erhält, hat denselben Grund wie (in Mt 21,23—27

---

[84]) Vgl. beiläufig Melanchthons „Loci comm.“ Ausg. Plitt-Kolde S. 60 f. Über das „Munus regium“ handelt ausführlich J. Jeremias „Jesus als Weltvollender“ 1929.

[85]) Die Verschiedenheiten im Text der 3 Synoptiker, die übrigens die Priorität des Mc nahelegen, beeinflussen die Auslegung in nichts.

par.) bei der „Vollmachtsfrage“, wo seine Gegner einfach nicht zu antworten wagen.

Wenn man so zwar in den Kreisen der Feinde Jesu die Frage nach seiner Vollmacht stellte, vermied man doch alles, was den Anschein einer eventuellen Anerkennung seiner Messianität an sich trug, also gerade eine solche Frage, wie Jesus sie hier umgekehrt seinen Gegnern vorlegt. Selbst da, wo das Volk, noch weit entfernt zu glauben, vielmehr aus Angst die Möglichkeit andeutet, daß Jesus der Messias sein könnte (Mt 12, 23), selbst da zerschlagen die Pharisäer eine solche Annahme sofort durch ihre gegenteilige Behauptung. Auch war das Interesse des rabbinischen Spätjudentums an dem zukünftigen Messias-König mehr politischer als lehrhafter Art [86]), sodaß „das Christusbild keine dogmatische Ausprägung erhalten hatte“, vielmehr an einer mangelnden Klarheit litt, die sich etwa in der Messias-Prätension eines Simon Barkochba so verhängnisvoll auswirkte. Aus der Schrift bringt nun Jesus eine zu seiner Zeit allgemein messianisch gedeutete Stelle, um die von Mt gleichsam als Thema vorangenommene Frage, „was sie von dem Messias meinten“, erst in ihrer vollen Schwierigkeit herauszustellen.

Die spezielle Frage nach der Sohnschaft des Messias scheint ja — wiederum bei Mt — den Gefragten sehr leicht zu beantworten, sodaß ihr *τοῦ Δαυίδ* bei Mc Lc von vornherein als bekannt vorausgesetzt wird [87]). Demgegenüber zieht Jesus Ps 110, 1 als ein Wort Davids selbst heran. Dieser Psalm, der durch die freilich erst später hinzugefügte Überschrift als davidisch gilt, weist sich aus als ein Lied zur Thronbesteigung eines Königs, der nach Gottes Willen zugleich Priester sein soll. Ein prophetisches Wort (נְאֻם יהוה) spricht von der Stellvertretung Gottes durch diesen König, dessen Feinde eben durch Gott und zwar endgültig bezwungen werden, wie ja auch jener König „Priester auf ewig“ sein

---

86) Vgl. dazu Schlatter Mt S. 658.

87) Die david. Abstammung des Messias war für das Judentum geradezu ein Postulat (Bousset „Religion des Judentums“ S. 260); man konnte sich dabei v. a. auf Jes 11, 1 ff. in Verb. mit Stellen wie Jes 9, 6 Jer 23, 5 f. Ez 34, 23 f. (37, 24) und Ps 89, 4 f. (132, 11) im Anschluß an 2. Sam 7, 12 ff. berufen. — — — Zur Exegese von Ps 110 und speziell zur Frage, ob die messianische Deutung des Ps ursprünglich ist, vgl. A. Weiser aaO. S. 195 ff.

soll. Dieser eschatologische Ausblick auf den Tag des Endgerichtes Gottes (v. 5) ist sicher der Anlaß dazu gewesen, den ganzen Psalm im endzeitlichen Sinne zu deuten. Damit liegt es bereits nahe, im König des Psalmes den König der Endzeit zu erblicken, zumal seit der Zeit, als es ein politisches Königtum nicht mehr gab. Seitdem war nämlich die Stellvertretung Gottes allein dem vorbehalten, den man als Messias im prägnanten Sinne erwartete und zu dessen Funktion die Worte des Psalmes vorzüglich paßten. Richtet der Dichter doch durchgehend seinen Blick auf Gott, der allein redet und handelt: Er gibt dem König den Ehrenplatz zu seiner Rechten; Er fällt seine Feinde; d. h. Gott handelt, wenn dieser König regiert.

Wenn nun der Verfasser unseres Psalmes von diesem König als von seinem Herren redet (אֲדֹנִי), wenn aber der Verfasser David und dieser König der Messias ist, dann ist eben der Messias mehr als „nur" sein Sohn, wie die Schriftgelehrten meinten: Er ist sein Herr. Zunächst stellt also Jesus an Hand der Psalmstelle nur fest, daß hier der Messias anders als „Davids Sohn" genannt wird. Hieraus ergibt sich die Kardinalfrage für unsere Exegese: Meint Jesus, der Messias sei deshalb gar nicht Davids Sohn, sei also nur etwas anderes, oder aber, der Messias sei durchaus Davids Sohn, sei also noch dazu etwas anderes?

Die erstgenannte Ansicht ist weithin in dem Sinne vertreten worden, als wolle Jesus sagen, der Messias „müsse" durchaus nicht Davids Sohn sein, und zwar deshalb, weil er für sich selbst eine davidische Abstammung nicht habe nachweisen können, wohl aber von messianischem Selbstbewußtsein getragen worden sei [88]). Oder man geht in der Kritik noch weiter, indem man die ganze Perikope von Jesus abrückt und sie als spätere Gemeindebildung ansieht, wiederum dazu gebildet, um die bei Jesus fehlende Davidssohnschaft als unnötig zu erweisen [89]). Eine Stütze dieser Hypothese gewinnt man zudem aus Joh 7, 42, wo sich eine Spaltung des Volkes aus der Beurteilung Jesu ergibt: Die einen halten ihn für den Messias, die anderen entgegnen, das stimme schon deshalb nicht, weil Jesus aus Galiläa komme, der Messias aber aus dem

---

88) So z. B. M. Albertz aaO. S. 26 und Neigung hierzu bei E. Klostermann zu Mc S. 144.

89) So z. B. W. Bousset „Jesus der Herr" 1916, S. 16. — Ähnlich R. Bultmann „synopt. Tradition" S. 145 f.

Samen Davids und aus Bethlehem als dem Wohnort seines Stammvaters. Aber jene Joh-Stelle ist als polemischer Einwurf zu kurz, um einen wirklich gewichtigen Einwand gegen Jesu Davidssohnschaft darzustellen. Weil Jesus nicht in Bethlehem wohnt, könnte es sein, daß man schon deshalb — ohne Näheres zu wissen — durch unberechtigte Rückschlüsse seine davidische Abkunft in Frage stellt. Dieses Kampfwort prinzipieller Gegnerschaft (wie öfter bei Joh, z. B. 7, 12 die prinzipiellen „Nein-Sager") ohne eine zusätzliche Erläuterung des Evangelisten ist jedenfalls denkbar ungünstig zum Beweis der Richtigkeit jener Hypothese einer nichtvorhandenen Davidssohnschaft Jesu. Mochte er stammen woher er wollte, immer hätte man ja ein Wort wie etwa Joh 7, 27 gegen Jesus ausschlachten können!

Zudem führen eine Reihe von Gründen zu einer starken Erschütterung dieser Hypothese [90]):

a) In Mc 10, 46—52 par. wird Jesus ausdrücklich „der Nazarener" genannt; als nun der Blinde hört, daß dieser Jesus aus Nazareth von Jericho her bei ihm vorüber komme, ruft er ihn nichtsdestoweniger gerade als *υἱὸς Δαυίδ* um Hilfe an. Diese zumal bei Mc außerordentlich lebendig überlieferte Geschichte wäre nun bestimmt nicht so erzählt worden, wenn die Gemeinde mit Jesu davidischer Abstammung ihre Not gehabt und erst ein Streitgespräch hätte erfinden müssen, um einen solchen Mangel als unwesentlich abzutun. Denn es ist kaum denkbar, daß der Blinde so beharrlich auf einem — Irrtum verblieben wäre oder daß er jene Bezeichnung im abgeschliffenen Sinne für „Messias" gebraucht hätte. Wäre es allenfalls so gewesen, hätte man sie sicherlich später getilgt; aber so war sie ja in der Tat zutreffend [91]).

b) Dazu kommt eine weitere Überlegung: Schon die beiden Stammbäume Jesu, so verschieden sie im einzelnen sind, betonen ausdrücklich (Mt 1, 6 f. 17. Lc 3, 31) samt den damit in Verbindung stehenden Geburtsgeschichten die davidische Herkunft Jesu (Mt 1, 20 und bes. Lc 2, 4). Hier, wo doch gerade bei den Stammbäumen die Klassifizierung als „Gemeindebildung" zu-

---

[90]) Zum Folg. vgl. P. Feine „Theol."[5] S. 70—73.

[91]) Man vgl. noch Act 2, 22 (*Ναζωραῖος*) zu 2, 30 (david. Abstammung) sowie Mt 12, 23. 15, 22. 21, 9. 15 par.

treffen wird, hätte man gerade das betont, worauf man sonst — weil in Wirklichkeit nicht vorhanden — keinen Wert gelegt hätte. Aber im Gegenteil: Man wäre gerade auf hellenistischem Gebiet froh gewesen, wenn Jesu davidische Abstammung nicht von vornherein so festgestanden hätte. Denn es wurde sicherlich als ein Anstoß empfunden, daß Jesus, der *σωτήρ* und *υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Rom 1, 3), ein *γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ*, also ein Mensch, und zwar aus „Juda" war. Hier in Rom 1, 3 wie auch im 2. Tim 2, 8 wird aber Jesu Davidssohnschaft gleichsam zu einem Stück Glaubensbekenntnis, und ebenso will Apc 22, 16 (5, 5) als Selbstbekenntnis Jesu gewertet sein.

c) Aber abgesehen von all diesen Gründen, die man allenfalls als Stütze für den Lehrsatz der Davidssohnschaft seitens der Gemeinde erfunden haben könnte, wiegt doch vielleicht die Frage am schwersten, ob eine zumal so unklare Berufung auf Ps 110, 1 — sei es nun durch Jesus selbst, sei es durch die Urgemeinde — genügt hätte, um die in so zahlreichen Zitaten [87]) betonte davidische Abstammung des Messias als nebensächlich, ja als unnötig abzutun. Und es wäre doch seltsam, wenn die Judenschaft in ihrer Polemik gegen Jesus nicht nachdrücklicher auf einen solchen Mangel hingewiesen hätte, als es — ein „Nachhall" davon — in unserer Perikope und allenfalls in Joh 7, 42 deutlich werden würde. Wenn zudem Jesus selbst seine Messianität etwaigen Einwürfen gegenüber hätte verteidigen müssen, so ist es unlogisch, mit einem Schriftwort andere, nämlich die Davidssohnschaft verheißende Worte außer Kraft setzen zu wollen. Wer vielmehr ein Psalmwort als autoritativ anerkennt, muß es auch mit jenen anderen Worten tun, oder er verbaut sich von vornherein die Möglichkeit des Gespräches mit seinen Gegnern, die doch bezüglich der Schriftgeltung derselben Meinung wie Jesus waren.

Wir haben also Grund genug, die Hpothese einer Gemeindebildung ebenso abzuweisen wie die Ansicht, Jesus habe in Ermangelung eines „Ahnennachweises" im Psalmwort einen Ausweg gefunden [92]). Durch die mehrfache Erwähnung seiner davidischen Herkunft bei allen drei Evangelisten ist es zudem ausgeschlossen,

---

[92]) Und das bei dem engen Sippenverband der Juden mit ihren guten Traditionen, hinsichtlich deren man Jos. vita 1 vergleiche.

daß diese selbst jene Auffassung von unserer Perikope gehabt hätten.

Jesus geht also von einer grundsätzlichen Einigkeit mit der Meinung seiner Gegner aus, aber er fragt, was eben die Schrift, die vom Messias als einem Davididen spricht, außerdem n o c h d a z u sage; er fragt aufgrund eines Schriftwortes, was außer diesem Abstammungsverhältnis als ein anderes Verhältnis zwischen David und dem Messias n o c h d a z u vorhanden sei. Und er fragt, um zu erkennen, ob seine Gegner, die sich doch mit Stolz als schriftgelehrt bezeichneten, über eine solche Schriftstelle Bescheid wüßten. Er stellt sie somit vor eine Tatsache, der sie nicht ausweichen können, auch wenn sie Jesu Frage unbeantwortet lassen, nämlich vor die Tatsache, daß eben David — erfüllt vom Geiste — seinen Nachfahren als seinen „Herrn“ bezeichnet hat.

Wie ist das möglich, was hier die Schrift klar und deutlich bezeugt? So lautet die Frage Jesu, die uns, gerade w e i l sie unbeantwortet bleibt, die sein ganzes Leben durchziehende grundlegende Antinomie schlaglichtartig beleuchtet. Der Titel „S o h n Davids“ bezeichnete ja durchweg die außerordentliche Würde des kommenden Messias, zumal man in der Regierung König Davids das Idealreich Israel sah, das jener — nur n o c h mächtiger und n o c h prächtiger — zur Entfaltung bringen sollte. Diesem Titel stellt hier Jesus einen ungleich höheren gegenüber, nämlich „H e r r Davids“, ein Titel also, durch den David den Messias der Anrede würdigt, mit der man den Namen Gottes selbst zu umschreiben pflegte. Damit vollzieht er zugleich eine Abwertung des Namens „Sohn Davids“, der im ganzen Zusammenhang überhaupt weniger genealogischen als politischen Klang hat; denn damit meinte man den politischen Nationalhelden mit seinem irdischen Königreich als Wiederherstellung des Reiches seines Ahnen. Diese Erwartung überhöht Jesus dadurch, daß er mit der Bezeichnung „Herr Davids“ einen unpolitischen und übernationalen König andeutet, dessen Reich „nicht von dieser Welt ist“ (Joh 18,36). Jene Formel der Davidssohnschaft ist also nicht falsch (*οὖν* Mt 22,45 Lc 20,44 klingt bejahend!), aber sie genügt nicht. Darum wird sie „in der Frage Jesu zum Rätsel, weil die Herrlichkeit des Christus so groß ist, daß neben ihr das, was der Name

„Sohn Davids' sagt, die Erniedrigung des Christus ausspricht"[93]) und so den Messias in seiner ganzen Menschlichkeit erscheinen läßt.

Diese ganz neue Auffassung vom Messias will Jesus seinen Gegnern durch das Schriftwort nahebringen; nicht daß der Messias Davids Sohn sei, steht in Frage, sondern wie er es sei, d. h. ob sich darin seine Würde erschöpft oder ob sie darin nicht vielmehr begrenzt wird. Durch das Psalmwort erweist Jesus das letztere, und wenn er — zunächst um der Einleitungsworte willen — nur den ersten Vers dieses Psalmes zitiert, so steht vor den Zuhörern doch zugleich der ganze Psalm, der das Rätsel des „Herrn"-Titels nur noch vergrößert. „Mitregent Gottes und Erbe der Gottesherrschaft, wie es der Messias sein soll" — das eben besagt der zitierte Psalm —, „kann nur einer sein, der als Person mehr ist als Salomo (Mt 12, 42) und alle anderen Davididen, nur einer, der als Person Sohn Gottes ist"[94]). Weil also Jesus beides, die Davidssohnschaft und die Gottessohnschaft, für den Messias in Anspruch nimmt, ist dies „Rätsel", vor dem seine Gegner stehen, notwendig: Es ist Ausdruck für die in ihm als dem gegenwärtigen Messias enthaltene Antinomie, die nur der Glaube ertragen kann, nicht aber das politisch gebundene, doketisch verengte Messiasideal seiner Gegner.

Allein, Jesu Frage, wie der Messias zugleich Davids Sohn und Davids Herr sein könne, (also etwas außerordentlich Hohes und im Hinblick darauf etwas sehr Niedriges zugleich), war doch nicht so ganz unvorbereitet. Denn bereits in pseudepigraphen Schrifttum steht hinter dem Bild vom Messias die Vorstellung vom Davids-Sproß als einen irdischen Menschen neben der vom Weltenrichter als dem überirdischen „Menschensohn" im Sinne von Dan 7, 13. So sprechen z. B. Ps Sal 17, 4. 21 ff. vom „Sohn Davids" (d. h. vom Messias als einem politischen König über Israel) und daneben etwa IV. Esra 7, 28 und 13, 32 vom Gottessohn, der auf geheimnisvolle Art „auftaucht" (13, 51 f.!), um seinen Siegeszug und sein Weltrichteramt anzutreten (13, 37).

93) Schlatter Mt S. 660.

94) Th. Zahn Mt S. 639. Ähnlich H. Schumacher aaO. S. 187 („... eine über jegliche Abstammung von Menschen hinausgehende Sohnschaft ...") u. Dalman „Worte Jesu" S. 234. — Vgl. noch Ps 2, 7 und Barn 12, 10.

Was uns in den Ps. Sal. entgegentritt, erweist sich als Ausdruck der seit dem Makkabäer-Aufstand unzufriedenen Pharisäerpartei, die im Gegensatz zu den Sadduzäern und dem hasmonäischen „Priesterfürstentum“ stand und ihre eigenen nationalen Erwartungen in den überkommenen Messiasglauben einbaute: So ergibt sich bei ihr eine Verbindung zwischen religiösen und politischen „Idealen“, deren Niederschlag eben Ps Sal 17, 21—43 (18, 5) 17, 44—46 (18, 6—9) darstellt. Die Erwartung des Sohnes Davids als König über Israel ist ganz deutlich von der prophetischen Verkündigung des AT abhängig, und zwar in erster Linie von Jes 11, 1 ff., einer Stelle, die (Jes 11, 4) auch in Ps Sal 17, 24, 35 nachwirkt. Dieser Messias ist zwar „rein von Sünde“ und „stark an heiligem Geiste“ (v. 36 f.), aber seine Aufgabe ist nationale Sammlung Israels (vgl. Joh 7, 35) und politische Unterwerfung der Heiden (z. B. v. 22. 26). Nach wie vor bleibt dabei — und das ist für den Pharisäismus typisch! — Gott selbst der eigentliche König seines Volkes (v. 1. 46. 34). Er ist es gerade deshalb in besonderem Maße, weil nicht mehr „Gottlose“ (v. 5) die Herrschaft in Händen halten[95]), sondern eben der Messias König ist (v. 21. 32).

Grundlegend verschieden von dieser Messias-Vorstellung der Ps. Sal. ist das Bild, das uns etwa die aeth. Henoch-Apokalypse überliefert hat. Die darin enthaltenen sog. „Bilderreden Henochs“ (= cp. 37—71)[96]), sprechen ausführlich (45—49. 61—63. 69, 26—29) vom Messias als dem kommenden Weltenrichter, aber sie lassen die in Ps. Sal. maßgebende Stelle Jes 11, 1 ff. nur noch ganz von ferne anklingen (z. B. in 49, 1, 4). Das Hauptgewicht liegt hier bereits auf der persönlichen Präexistenz des Messias: Sein „Name“ wurde vor der Schöpfung genannt (48, 3), d. h. seine Person — denn das bedeutet der Ausdruck „Name“ — ist vorweltlich (vgl. dazu Joh 8, 58). Wie er vor der Zeit „ausgewählt“ und „verborgen“ wurde (48, 6. 62, 7), also keinen Anfang in der Zeit aufweist, so bleibt er bis in Ewigkeit vor Gott (48, 6), d. h. der Präexistenz entspricht

---

[95]) Dabei ist an die hasmonäischen Usurpatoren zu denken; der „Ausländer“ (v. 7), der gegen sie auftritt, ist wahrscheinlich (so R. Kittel bei Kautzsch Pseud. S. 127 f. 144 f.) Pompejus (64/63 v. Chr. in Jerusalem), nicht Herodes (30 v. Chr.; so J. Begrich RGG² V 90). Damit ist die Entstehungszeit im Psalm selbst angedeutet.

[96]) Spätestens zur selben Zeit wie Ps Sal 17 sind die im Folg. genannten Bilderreden Henochs anzusetzen.

seine „Post-existenz". Diesen „Gesalbten" (48, 10), den „Auserwählten" (39, 6. 45, 3 ff. und oft; vgl. Jes 42, 1) und den „Gerechten" (38, 2 u. ä. ö.; vgl. Jes 53, 11), läßt Gott „auf dem Thron der Herrlichkeit sitzen" (45, 3 u. ö.), Gericht halten und dann auf einer neuen Erde wohnen (45, 4 f.): er ist „der Menschensohn" aus Dan 7, 13 (46, 1 ff.). Daß er „auf Gottes Thron sitzt", ist dabei geradezu steretyp und deutlich mit der Vorstellung in Ps 110, 1 verwandt.

Ganz ähnlich ist auch im IV. Esra-Buch, „der sympathischsten unter den Apokalypsen"[97]), der Ausdruck „der Mensch" jener Danielstelle entlehnt und in den Dienst eschatologischer Spekulation gestellt. Noch deutlicher wie in Apc. Hen. wird das Verhältnis zwischen Messias und Gott umschrieben, wenn — vielleicht im Anschluß an Ps 2, 7 — der Christus im Munde Gottes παῖς genannt wird (7, 28 f. 13, 32. 37. 52)[98]). Nun findet sich aber im selben Buch (12, 32) die Vorstellung vom Messias als dem Sohne D a v i d s, d. h. als einem irdischen König, dessen Lebenszeit begrenzt ist (7, 29). Die Erwartungen aus Ps. Sal. und Apc. Hen. werden also in den später verfaßten Visionen des Esra beide erneuert und erweitert, jedoch ganz deutlich so, daß sie in verschiedenen Visionen ihren Platz finden, weil sie aus verschiedenen Quellen stammen, die der Verfasser benützt hat. Die Erwartung eines Christus „aus dem Samen Davids" (12, 32) hat nämlich mit der gerade in cap. 13 geschilderten Erscheinung durchaus nichts zu tun, zumal hier dessen Herkunft unerforschlich bleibt („aus dem Herzen des Meeres"; vgl. Joh 7, 27); d. h. wir haben eine Vorstellung völlig anderer, und zwar mythischer Art vor uns[99]). So kennt der Verf. des IV. Esra verschiedene alte Traditionen, aus denen er schöpft

[97]) Vgl. E. Ellwein „Die Apokalypse des IV. Esra ...", bes. S. 37 f; hins. der „christologischen" Antinomie vgl. noch S. 43 f., hins. der „kosmologischen" S. 45 ff.

[98]) Hier ist freilich nicht nur die Übersetzung „mein Sohn" (so z. B. bei Kautzsch und Rießler), sondern auch — im Anschluß an Jes 42, 1 u. ö. sowie syr. Bar. 70, 9 und die Versionen unserer Stellen — „mein Knecht" möglich (so z. B. Violet „Die Apokalypsen des Esra und Baruch" 1924).

[99]) Umgekehrt kommt in Sybill. 3, 286 der Messias-Weltenrichter ähnlich Dan 7, 13 als König „vom Himmel her", sodaß ihn syr Bar 53, 8—10. 72, 1 f. mit einem hell aufleuchtenden Blitz vergleichen kann. Das alles hängt letztlich mit der von H. Schmidt (RGG² III, 2143) so gen. mythischen Vorstellungsschicht der at.lichen Messiasanschauung zusammen.

und die er unausgeglichen nebeneinander stellt, sodaß wir von hier aus zum Verständnis der Frage Jesu sagen können: Bereits seine Zeitgenossen, denen er diese heikle Frage stellt, hatten entweder jene Erwartung eines politischen Königs, und zwar eines Nachfahren Davids, oder aber die Erwartung des eschatologischen Weltrichters, und zwar des präexistenten „Menschen(sohns)", nie aber beide in einem zugleich.

Zumal nun Jesus nach Mt 22,41 die Frage der Davidssohnschaft mit den P h a r i s ä e r n bespricht, haben wir es hier mit der in Ps Sal 17 f. niedergelegten politisch-nationalen Zukunftshoffnung zu tun, deren Erneuerer ja die Pharisäerpartei selbst war. Für sie ist der Gedanke „Davids Herr" und „Weltenrichter" weit abliegend von ihrer Erwartung und bei einem „Messiasprätendenten" wie Jesus ohnehin unmöglich. Jesus läßt deshalb seine Frage als ungelöstes Rätsel offen, wie einer zugleich Sohn und Herr Davids sein könne. Es löst sich ja auch nur im gläubigen Hinblick auf die Person Jesu selbst und widerstrebt — wie jede echte Antinomie — einer logischen Deduktion und Distinktion. „Die Einheit beider Erwartungen, daß ein wirklicher Mensch, aus Davids Geschlecht geboren, und ein Mensch, der vom Himmel stammt, einer und derselbe ist, liegt in Jesu Person." [100]) Es ist darum völlig verfehlt, zu Gunsten des einen der beiden im Namen „Sohn" und im Namen „Herr" vorliegenden Gesamtbilder vom anderen einen Teil wegzunehmen, weil dadurch jene paradoxe Einheit irgendwie gefährdet wird. Beides ist vielmehr „existentiell" vereint in der Person Jesu C h r i s t i, d. h. in der geschichtlichen Erscheinung Jesu v o n N a z a r e t h: Er selbst b r i n g t nicht die Erfüllung vorausgegangener Hoffnung und Verheißung, sondern er i s t sie im umfassenden Sinne. Darum sagt Origenes mit Recht, Jesus sei die *αὐτοβασιλεία*, d. h. die Gottesherrschaft in Person, und zwar in menschlicher Gestalt [101]).

---

[100]) J. Schniewind zu Mt 22,45 aaO. S. 218.

[101]) Origenes zu Mt 14,7; MPG I, XIII 1197 = Lommatzsch III 283. Vgl. dazu G. Kittel „Probleme ..." S. 130. — — — Wie aussichtslos war doch, von hier aus gesehen, der christologische Kampf im 4.—6. Jhdt. um die sog. „Zweinaturenlehre", wie verwirrend eine Mischformel im Sinne des *θεάνθρωπος*, die noch die luth. Orthodoxie gebrauchte, statt beim „Rätsel" als solchem zu bleiben! Gleichwohl ist darin der mit unserer christolog. Antiomie gegebene Ausgangspunkt der sog. „commu-

Zum Schluß sei noch die Frage aufgeworfen, inwieweit Jesu Auferstehung eine „Lösung" [71]) des Rätsels seiner Messianität sein kann. Daß man eigentlich von einer Lösung überhaupt nicht sprechen darf, da doch jenes Rätsel in einer Antinomie begründet ist, sei noch einmal vorwegbetont. Gleichwohl spielt der von Jesus in seiner Messiasfrage beigebrachte Schriftbeweis in der nt.lichen Literatur eine außerordentlich große Rolle im Hinblick gerade auf Ostern und Himmelfahrt. Dieser Gebrauch von Ps 110, 1 geht wohl auf das Wort Jesu vor dem Synhedrium Mc 14, 62 par. zurück und zeigt sich am deutlichsten an Stellen wie Act 2, 34—36 oder Hebr 1, 13 [102]). Nun stehen wir zwar als die Gemeinde Jesu jenseits seiner Auferstehung in einer völlig veränderten Lage gegenüber den Pharisäern jenes „Schulgesprächs". Aber diese Veränderung ist insofern unwesentlich, als nach wie vor alles an der Haltung des Glaubens liegt. Das wäre anders, wenn Jesu Auferstehung den Charakter einer öffentlichen Messias-Demonstration an sich getragen hätte. So aber sahen ihn nicht nur eine beschränkte Anzahl von Jüngern (vgl. Act 10, 41 und 1. Kor 15, 5—8), sondern auch hierbei konnte der Ungläubige durch nichts zum Glauben, d. h. zur Anerkennung der Messianität Jesu gezwungen werden (Joh 20, 27 c) [103]). Was in der Auferstehung Jesu vor sich geht, gilt nämlich nur den Jüngern und auch ihnen nur als Bestätigung der Worte Jesu, nicht als Lösung der Frage nach der Art seiner Messianität. Wenn zu seinen Lebzeiten die Aussage „Sohn Davids" durchaus faßlich war und in seiner Auferstehung die Aussage „Herr Davids" in der „sessio ad dexteram" für den Glauben ihre Bestätigung fand, so ist dadurch noch nicht die Frage Jesu gelöst, wie der Messias beides zugleich sein könne. Wenn man nämlich zeitlich abgrenzt und meint, bis zum Tode sei Jesus als Messias nur der niedrige Davids-Sohn gewesen, nachher aber nur der erhöhte Davids-Herr, dann ist allenfalls die Doppelheit in der Messiaserwartung der Pseudepigraphen „schlecht und

---

nicatio idiomatum" durchaus richtig erkannt, wie Luthers Hauptanliegen die Betonung der „einigen Person" war. (Vgl. Luthardt „Kompendium" S. 248 f. 256.)

[102]) Das „Sitzen zur Rechten Gottes" erscheint bereits als Teil des Christusbekenntnisses in Act 5, 31. 7, 56. Rom 8, 34. Eph 1, 20. Kol 3, 1 Hebr 1, 3. 8, 1. (10, 12 f.) 12, 2. 1. Petr 3, 22. 1. Clem 36, 5.

[103]) Hierzu bietet wiederum Celsus mit seinem Spott einen trefflichen Kontrasthintergrund; vgl. Orig. c. Cels. 2, 55. 63.

recht" nach einer zeitlichen Abfolge auf Jesus übertragen. Vielmehr ist zwar beides in ihm erfüllt, aber immer zugleich: Der erniedrigte Menschensohn könnte — um nur ein Beispiel zu bringen — Engellegionen zu seiner Verfügung haben (Mt 26, 53). Und der erhöhte Kyrios ist gerade um des Kreuzes willen (Phil 2, 8) seiner „neuen Stellung" gewürdigt worden, die eben deshalb „mehr" (ὑπερ-ύψωσεν 2, 9) ist als seine vormalige göttliche Wesenheit (2, 6)[104]. Nicht daß Gott ihn erst durch die Himmelfahrt „zum Herrn und Christus gemacht hat" (Act 2, 36), sondern dadurch soll es dem ganzen Hause Israel „sicher kenntlich" sein, daß der gekreuzigte Jesus es bereits war[105]. Beide Seiten, Niedrigkeit und Hoheit, sind immer zugleich bei Jesus vorhanden: Der Bespieene (Mt 26, 67) ist der Gottessohn und Messiaskönig; und der Auferstandene und Erhöhte ist der Gekreuzigte. Die Unterscheidung des „status exinanitionis" und des „status exaltationis" darf nie zu einer zeitlichen Scheidung führen, sondern nur ein Ausdruck für das Mysterion in 1. Tim 3, 16 sein[106]. Nur daß einmal die Niedrigkeit Jesu für uns besonders deutlich wird, dann aber die Bestätigung dessen, was er über seine Hoheit während jener Niedrigkeit gesagt hat, unseren Glauben stärkt[107].

Es hieße also unser raumzeitliches Denken verabsolutieren, wenn man mit jener dauernden Doppelheit nicht ernst machte, die Jesus in der Bezeichnung „Davids Sohn" und „Davids Herr" zusammengestellt hat: Was hier innerhalb der Zeit geschieht, das hebt doch, weil Gott sich darin offenbart, die Schranken der Zeit-

---

[104]) Zur Frage des dreifachen Standes Christi vgl. M. Dibelius „Geisterwelt" S. 103—109. — Die Ausscheidung der Worte θανάτου δὲ σταυροῦ (Phil 2, 8) aus rhythmischen Gründen, wie sie Lohmeyer („Kyrios Jesus" SHA Phil.-hist. Kl. 1927/28) fordert, ist theologisch durch nichts gerechtfertigt.

[105]) Das also ist der eigentliche Sinn der Act.-Stelle, nicht eine sog. „adoptianische Christologie"!

[106]) Vgl. dazu Heim „Leitfaden" II, S. 67.

[107]) Es ist deshalb zumindest sehr mißverständlich, wenn A. Schweitzer „Mystik" S. 84, sagt, „die Lösung des Rätsels" in Mc 12, 35—37 sei die, „daß der Messias in der Person Jesu zuerst als Mensch aus Davids Geschlecht in Niedrigkeit unter den Menschen lebt, nachher aber in den überirdischen Messias verwandelt wird, als welcher er, obwohl Davids Sohn, Davids Herr ist..." Mit Recht lehnt R. Bultmann „Synopt. Trad." S. 145 (Anm. 2.) solche Konsequenzen aus jener nt.lichen Stelle als Phantastik ab.

lichkeit auf, wie wir bereits oben allgemein von der Aufhebung der exklusiven Erfahrungsformen in unserer Glaubensgewißheit sprechen mußten [108]). Für unseren Verstand freilich bleibt die Möglichkeit einer solch doppelten Sohnschaft entweder ein unlösbares „Rätsel" oder sie wird ihm zur anstößigen „Torheit", je nach dem, wie wir uns zur Botschaft überhaupt stellen [109]).

Diese christologische Antinomie nämlich, die sich darin spiegelt, daß Jesus Christus Sohn und Herr Davids zugleich ist, bildet die Grundlage des gesamten nt.lichen Denkens. Eine Folge der göttlichen Offenbarung — das Wort ward Fleisch (Joh. 1, 14) —, wird sie nur im Glauben erkannt und zugleich überwunden. Von ihr ist also auch das abhängig, was das NT vom Verhältnis zwischen Gott und dem Weltganzen und was es vom Verhältnis zwischen Gott und dem einzelnen Menschen sagt. Wir können dieses Verhältnis zu Welt und Mensch nicht mehr so betrachten, als hätte Christus nicht gelebt! Vielmehr ist durch ihn sowohl nach der Vergangenheit wie nach der Zukunft hin auf jenes Verhältnis jeweils ein ganz neues Licht gefallen. Dabei ist allerdings unvermeidlich, daß sich hierin ebenfalls der antinomische Strukturcharakter der grundlegenden christologischen Aussage immer wieder auswirkt, sodaß wir auch hier vor Antinomien stehen, die sich durch nichts aus dem Wege räumen lassen.

Wir sagten schon, daß die Auferstehung Jesu seine Niedrigkeit vor den Menschen in ein Bild der Hoheit vor den Jüngern verwandelte und daß für diese somit die Weltvollendung ihren Anfang genommen hat. Die Jüngerschar „ist von diesem Augenblick an ‚jenseitig', ‚eschatolologisch' gerichtet. Sie schaut hinaus aus

---

108) Vgl. hiezu auch die Vorstellung bes. in slav. Hen. 65, 7 f., im kommenden Aeon sei die Zeitlichkeit aufgehoben (Bousset „Rel. Jud." S. 242 ff).

109) Hier dürfte wohl auch der Schlüssel zum Verständnis der Geburtsgeschichte Jesu liegen: Jesus ist ganz Mensch, und insofern unterscheidet sich seine Geburt in nichts von dem biologischen Vorgang der Menschwerdung schlechthin; aber er ist zugleich ganz Gott, und insofern versagen alle irdisch-menschlichen Kategorien, die uns seinen Eintritt in die Welt umschreiben könnten (Joh 1, 14. Mt 1, 18 b; am schönsten vielleicht Luc 1, 35.).

Diese Antinomie der doppelten Sohnschaft zeigt sich übrigens auch in all den Worten, in denen Jesus (wiederum in „verhüllter Offenbarung") vom „Sohn" schlechthin spricht, z. B. Mc 13, 32 (neben der Hoheitsaussage in v. 31!) und sehr oft bei Joh.

‚diesem Aeon' in den ‚anderen Aeon'"[110]). Wäre es vor seinem Tode seinen Gegnern sichtbar gewesen, was nun die Jünger schauen dürfen, hätten sie „den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt" (1. Kor 2, 8). Für die Jünger ist also in der Auferstehung Jesu „Herr-sein" bestätigt worden, d. h. Ps. 110, 1 hat sich darin für die Jünger im Glauben erfüllt. Jesus aber stellte einen Zeitpunkt in Aussicht, wo sich die Erfüllung dieses Wortes für alle Welt im Schauen vollziehen werde, nämlich in jener Synhedriumsszene (Mc 12, 62 par. Apc 1, 7!), wo er sich als den kommenden Menschensohn-Weltrichter bezeichnet. Die Zeit zwischen Jesu Auferstehung und seiner Wiederkunft ist also eine Zeit seines unsichtbaren Königtums. Es gibt für Jesus nicht wie in den Apokalypsen Henoch und Baruch zwei Zeiten der Seligkeit, zwei Gerichte, zwei Reiche, deren eines jeweils dem Messias, das andere Gott selbst zugehört. Vielmehr bricht mit Jesus das Reich Gottes an — man vergleiche den bereits erwähnten Terminus *αὐτοβασιλεία*! —, aber das Gericht steht noch aus: Der auf Erden erniedrigte Menschensohn wird in seiner Doxa dazu noch einmal erscheinen (Mt 25, 31). Bis dahin leben also seine Jünger in einem „Zwischenstadium", das in besonders hohem Maße eine Glaubensprobe darstellt (Mt 24, 12 f.), weil es den Jüngern selbst ein „Rätsel" ist und von außen her als „Torheit" abgetan wird.

Aber in dieser Zeit, deren äußeres Aussehen für die Jünger nebensächlich ist, wirken bereits „Kräfte der übernatürlichen Welt in der Kreatürlichkeit" der bestehenden; „für diesen Weltenaugenblick zwischen der Auferstehung Jesu und der Wiederkunft sind die vergängliche und die unvergängliche Welt ineinander geschoben": „Hinter dem stehengebliebenen äußeren Schein der natürlichen Welt ist ihre Verwandlung in die übernatürliche (bereits) im Gange, wie die Bühne sich hinter dem Vorhange verändert"[111]). Diese Zwischenzeit bietet also den Hintergrund für alle Aussagen, die sich auf Welt und Mensch beziehen, wie sie überhaupt die Voraussetzung zur Entstehung der Gemeinde ist[112]).

---

110) G. Kittel „Die Auferstehung Jesu" in DTh. 1937, Heft 4/5, S. 167.

111) A. Schweitzer „Mystik" S. 99 f.

112) Dazu vgl. K. Heim „Jesus der Weltvollender" S. 229, wo vom Zwischenzustand die Rede ist, „in dem die Gegenmacht zwar ihr Recht auf die Welt, aber noch nicht ihre Macht über diese Welt verloren hat". Diese Scheidung zwischen Rechtsfrage und Machtfrage führt ebenda (S.

Und diese Aussagen sind, wie aus all dem klar hervorgeht, dem Strukturcharakter der Christusbotschaft entsprechend wiederum mit Notwendigkeit antinomisch. Sie gilt es, nun im einzelnen darzulegen.

2) Die kosmologische Antinomie.

Das Verhältnis Gottes zur Welt geht irgendwie mit dem Verhältnis Gottes zum Menschen parallel. Weil der Mensch in der Welt steht, gleichsam ein Stück der Welt ist, kann bei Joh 3,16 in der Sendung Jesu und im Glauben der Menschen an ihn die Liebe Gottes gegenüber dem Kosmos zum Ausdruck kommen. Weil somit durch Jesus Christus für die Welt und für den Menschen etwas völlig Neues angebrochen ist, weil er das Eschaton, das Ende der Tage, heraufgeführt hat, aber so, daß es nur der Glaube erkennt, deshalb ergeben sich im Hinblick auf die Welt sowohl als auf den Menschen einander widersprechende Aussagen. Sie sind abhängig von einer — sagen wir der „eschatologischen" — Antinomie, die zum Ausdruck bringt, daß das Ende der Dinge schon gekommen ist, und zugleich, daß es doch noch aussteht [113]).

Im Hinblick auf den Kosmos ist jene doppelte Aussage, deren beide Teile ohne jeden Abbruch betont werden müssen, deshalb so schwierig, weil er seinem äußeren Aussehen nach derselbe geblieben, nach den in ihm wirkenden Kräften aber „etwas Neues" entstanden ist (2. Kor 5,17) [114]). Wenn nun Jesus in „diesen Kos-

86) und in „Die Herrschaft des Christus" S. 19 zur Trennung von „Weltversöhnung" und „Weltvollendung".

113) Es ist das Verdienst R. Ottos, diesen „antinomischen Typus" herausgestellt zu haben („Reich Gottes . . ." S. 49 f.), wozu er mit Recht bemerkt, diese „paradoxe" Doppelheit („unmittelbarer Hereinbruch des Überweltlich-künftigen" — „Fortgang in der Zeit") sei „für die natürliche ratio selbstverständlich eine ‚Inkonsequenz', für das religiöse Gefühl aber habe sie grade eine innere Logik notwendigen Beieinanders". Als Literatur außerdem: P. Althaus „Die letzten Dinge", bes. S. 53—59; A. Schlatter „Gesch. des Christus" S. 147 ff.; H. D. Wendland „Die Eschatologie . . .", bes. S. 27—53. 212—222 („Paradoxie"! S. 46).

114) W. Gutbrod aaO. scheint diese Antinomie nicht zu beachten, wenn er meint, wohl gebe es „für P eine neue Menschheit, nicht aber einen neuen Kosmos". — — — Wir verstehen also unter der Kennzeichnung „kosmologisch" etwas völlig anderes als Kant, der gelegentlich (Kr. d. r. V. S. 435 ff.; Proleg. § 50) seine Antinomien ebenso nennt.

mos“ kommt, um die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* aufzurichten, dann muß der seitherige Machthaber, um mit Johannes zu sprechen, der *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (Joh 12, 32 u. ö.), das Feld räumen. Die Realität dieser widergöttlichen und darum gegen Christus gerichteten Macht ist für uns deshalb unleugbar, weil wir selbst ihre Auswirkungen an uns und um uns immer wieder erkennen, wenn es sich auch nicht erklären läßt, wie in der von Gott „sehr gut“ erschaffenen Welt (Gen 1, 31) ein solcher aufs Ganze der Herrschaft über diese Welt gerichteter gegengöttlicher Wille überhaupt möglich ist. Dieser Wille kann nur als Person vorgestellt werden; und das geschieht bereits im AT in der Gestalt des Satan, der als *διάβολος* (= Ankläger, bzw. Verleumder) einerseits der *ἐχθρός* (in Mt 13, 12. Lc 10, 19 ff. als Übersetzung für „Satan“ (שָׂטָן) gegenüber den Menschen, andererseits aber schon hier und besonders im pseudepigraphen Schrifttum der *ἐχθρός* gegenüber Gott ist. Diese „durchaus analogielose Gestalt“ [115]) ist also einerseits Gottes Diener und ihm untergeordnet (Apc 13, 5 usw. *ἐδόθη αὐτῷ*; Lc 4, 6 *παραδέδοται*), andererseits aber Gottes Widerpart und darum ihm gleichgeordnet, sodaß „es nicht selbstverständlich ist, daß diese Macht überwunden wird“ [116]) und P in 2. Kor 4, 4 den Satan geradezu als *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* bezeichnen kann. An dieser einzigartigen Ausdrucksweise zeigt sich wiederum sehr deutlich der antinomische Strukturcharakter der nt.lichen Botschaft: Denn einerseits ist „Gott“ Bezeichnung für den, dem nichts unmöglich ist [117]), andererseits aber ist es eine überaus große Machtbeschränkung, wenn nur „diese“ Weltzeit ihm für seine Tätigkeit zur Verfügung steht [118]). Dieser *αἰὼν οὗτος* aber wird

---

115) G. v. Rad im ThWtb II S. 74 s. v. *διάβολος*. Zur Sache vgl. ebenda W. Förster, woselbst weitere Literatur. Außerdem bes. K. Heim „Leitfaden“ III, S. 85, und „Jesus der Herr“ S. 98—158. — Zum Verhältnis zwischen Parsismus und Judentum s. H. H. Schäder RGG² IV 1085 ff.

116) K. Heim „Jesus der Herr“ S. 119.

117) Vgl. Homer Od. X, 306; Eurip. Hel. 1691; Cic. de nat. deorum III 39, 92.

118) Wenn auch der Satan für P letztlich nur ein *λεγόμενος θεός* (i. S. von 1. Kor 8, 5 f) ist, so ist seine Existenz und sein Aufruhr wider Gott doch eine Realität. Weil aber beides immer in gleicher Weise betont werden muß — der Kampf zwischen Gott und Satan u n d die Alleinwirksamkeit Gottes —, deshalb ist das Christentum vor jeglichem Dualismus oder Ditheismus gefeit, wenn es nicht aus einseitig-falschem Verständnis zum Träger solcher Gedanken erst gemacht wird wie etwa im Gnosti-

mit dem Anbruch des *αἰὼν μέλλων* aufgehoben, und darin regiert — im Gegensatz zu jenem — Gott allein (vgl. Jubil. 23, 29. 50, 5). Diesen עוֹלָם הַבָּא , die zu„künft"ige Welt, wie der rabbinische Terminus schon zu Jesu Zeiten [119]) lautet, an Stelle des עוֹלָם הַזֶּה zu setzen, das ist die Aufgabe des Messias; und als solcher erfüllt Jesus diese Hoffnung, indem er an die Stelle der Herrschaft des Satans über die Welt die Herrschaft Gottes, die *βασ. τοῦ θεοῦ*, stellt. Wenn in diesem Zusammenhang einmal vom Kosmos, dann wieder vom Aeon die Rede ist, so betont jenes Wort mehr die räumliche, dieses mehr die zeitliche Qualität der für uns notwendig in raumzeitlichen Kategorien zu denkenden Welt, sodaß sich beide Ausdrücke einander ergänzen [120]).

Weil nun Jesus als der verborgene Messias handelt und so schon an seiner Person Uneinigkeit entsteht, deshalb ist auch die Behauptung, die Herrschaft Gottes komme durch ihn, hart umstritten. Wie hinsichtlich seiner Person nur der Glaube die christologische Antinomie überwindet, so nimmt hinsichtlich seines Werkes ebenfalls nur der Glaube an der damit verbundenen „kosmologischen" Antinomie keinen Anstoß. Die Voraussetzungen zu dieser Antinomie liegen einerseits, wie wir sahen, im Verhältnis zwischen Gott und Satan, andererseits wiederum in der verhüllten Offenbarung des Christus, d. h. im Verhältnis zwischen Gott und ihm, begründet. Beide Voraussetzungen erst eröffnen uns den Weg zum Verständnis einer Perikope, die uns jene kosmologische Antinomie klar zu zeigen geeignet ist, nämlich Mc 3, 22—27 par. (= Mt 12, 24—30. Lc 11, 15—23).

Weil Jesus nicht notwendig als der Messias erkannt zu werden braucht, ist die Möglichkeit vorhanden, daß er nicht von Gott her

---

zismus und bei Marcion. (Vgl. dazu G. v. d. Leeuw in RGG² I, 2034.) Was schon für die Apokalyptik des Spätjudentums typisch war (vgl. Vita Adae 9. 14 f.), das zeigt sich noch reiner und deutlicher hier bei P. „Ein mechanischer Monotheismus ist freilich abgelehnt, aber auch ein statischer Dualismus"; vielmehr „sind beide überwunden durch einen dynamischen Monotheismus". (E. Stauffer ThWtb III, S. 99 f.; vgl. noch H. Lietzmann Hdb. z. NT Kor., S. 115 gegen Windisch in Meyers Komm. zu 2. Kor 4, 4, S. 135. S. auch Dibelius „Geisterwelt" S. 37 f. 45.)

119) Vgl. dazu Sasse ThWtb. I, S. 207 s. v. *αἰών* mit Beisp. v. a. aus IV. Esra.

120) Zum Gebrauch im NT vgl. bei P 1. Kor 1, 20 b. 2, 12. 3, 19 gegenüber 1. 20 a. 2. 6. 3, 18 (s. Anm. 119).

bevollmächtigt ist, wenn er außergewöhnliche Taten vollbringt, sondern irgendwie im Dienste des Satans steht. Diesen Vorwurf erheben in unserem vorliegenden Gespräch, das uns wiederum dreifach überliefert ist, die Gegner angesichts eines nicht alltäglichen Vorgangs. Trotz des verschiedenen Rahmens, in dem sich die Perikope findet, ist es höchst wahrscheinlich, daß in der Tat eine Dämonenaustreibung durch Jesus (*τυφλὸς καὶ κωφός* Mt 15, 23. *κωφόν* Lc 11, 14) die Ursache zur Anklage wieder ihn gewesen ist. Die Krankheit ist ja das deutlichste Zeichen dafür, daß Gottes Widersacher außergewöhnliche Rechte auf Erden ausüben darf. Wenn nun aber das Ende dieser Machtperiode eben durch den Messias da ist, dann gibt es auch keine Krankheiten mehr, wie es schon das AT für die Endzeit voraussagte (Jes 35, 5 f.; Mt 11, 5 f).

Die Volksmassen merken nun sofort, besonders wenn es sich um einen so schwierigen Krankheitsfall handelte, wie Mt ihn darstellt, daß es mit Jesus eine besondere Bewandtnis hat. Seine Handlungsweise gehört zu dem „Paradoxa", wie wir oben im Anschluß an Lc 5, 26 sagten; so etwas war einfach noch nicht dagewesen (Mt 9, 33 b), und deshalb könnte es immerhin sein, daß der hier handelt, der erwartete Messias ist [121]). Diese Vermutung wird jedoch von den Führern des Volkes von vornherein zerschlagen, deren zunächst ganz echte Besorgnis, Jesus könnte sich als Messias ausgeben, ohne es wirklich zu sein, sich zur prinzipiellen Feindschaft gegen ihn verdichtet. Es ist darum sachlich berechtigt, daß Lc in 11, 6 gleich die Forderung seines Zeichens zum sichtbaren Erweis der Messianität Jesu anschließt. Die Anklage, die auch bei ihm dieser Forderung vorausgeht (v. 15), ist jedenfalls (wie bei Mt und Mc) aus der Möglichkeit satanischer Besessenheit Jesu abgeleitet. Sie lautet auf Betätigung im Dienste dieser satanischen Macht, der in ihrem Kampf gegen Gott ja nicht nur Heere dämonischer Geister unterstehen, sondern die sich auch Menschen dienstbar machen kann („falsche Propheten" Mt 7, 15. 21—23) bis hin zum „Antichristus" als dem Gegenspieler des gottgesandten Messias.

Jene satanische Macht erhält dabei den Namen „Beelzebul",

---

[121]) Aus der Frage Mt 12, 23 spricht mehr Bangigkeit als Freude; denn *μήτι* erwartet eine Verneinung (Schlatter Mt S. 403; vgl. Joh 7, 31).

dessen Deutung für uns freilich nicht mehr klar ersichtlich[122]), aber im Grunde doch auch ganz unwesentlich ist, weil Jesus in seiner Antwort Beelzebul und Satan völlig in eins setzt, also keinerlei dämonologische Spekulationen seiner Gegner mitmacht, die sich hinter jenem Namen hätten verbergen können. Bei dieser Antwort Jesu, in der er seine Gegner mit ihren eigenen Waffen schlägt, lassen sich gleichsam drei „Gänge" unterscheiden, um mit diesem sportlichen Ausdruck die Methode Jesu zu kennzeichnen, und zwar:

1. Mt 12, 25 b f. = Mc 3, (23 b) 24—26 = Lc 11, 17 b f.
2. Mt 12, 27 f. = Lc 11, 19 f.
3. Mt 12, 29 (30) = Mc 3, 27 = Lc 11, 21 f. (23).

1. Zunächst bringt Jesus in einem „ersten Gang" seiner Verteidigung das Gleichnis vom uneinigen Reich und Haus, d. h. von zwei notwendig einheitlichen soziologischen Gebilden, die bei innerer Uneinigkeit aufhören, als solche zu bestehen. Genauso wie bei dem Wort „Reich" dessen Bewohner gemeint sind, so bei dem Wort „Haus" die darin wohnende Familie. Bei Mt ist diese Doppelheit (Reich — Haus bei Mc, bei Lc nur Reich) noch durch das soziologische Zwischenglied der *πόλις*, d. h. der Stadt als Siedlungseinheit ergänzt. In allen Fällen aber handelt es sich um eine „uneinheitliche Einheitlichkeit", um es einmal paradox aus-

---

[122]) Schon die Form ist uneinheitlich überliefert (-l und -b). Deutungsmöglichkeiten sind:

1. בַּעַל דְּבָב = Herr der Feindschaft, entspr. *ἐχθρός*, sinngemäß als Wiedergabe des hebr. שָׂטָן, (so z. B. Schlatter Mt u. a.), volksetymologisch an 2. Kön 1, 2 f. 6 angeglichen. — Oder daraus direkt:
2. בַּעַל זְבוּב = Herr die Fliegen = fliegentötender Baal, urspr. im apotropäischen Sinn, dann, weil das Ungeziefer zu den Trabanten des Teufels gehört. — Oder:
3. בְּעֵל זְבוּל = Herr des Mistes, entw. Kakophemie des Namens —b, weil die jenem Gott dargebrachten Götzenopfer als „Unreinigkeit" galten, oder neugebildet.
4. בְּעֵל זְבֻל = Herr der Wohnung, erscheint als am meisten gesichert, wobei „Wohnung" nicht so sehr der Himmelsraum (Eph 6, 12) als der vom Satan „besessene" Mensch sein dürfte. Dazu paßt Jesu gleichnishafte Antwort in Mc 3, 23 par., der Spruch vom Rückfall, wo ganz ausdrücklich der Mensch als Wohnung des Dämons erscheint, sowie Mt 10, 25, wo das griech. *οἰκοδεσπότης* wörtl. Übersetzung wäre. Dieser Name würde es also schon andeuten, daß Jesus mit dem „Wohnungsinhaber" des Besessenen im Bunde stünde.

zudrücken und die „contradictio in adiecto" recht drastisch aufzuzeigen. Denn eine soziologische Gemeinschaft, wie sie in Stadt und Familie am deutlichsten in Erscheinung tritt, darf deshalb nicht in sich uneins und zerspalten sein, weil sie dann gar keine Gemeinschaft mehr ist, sondern in einem „bellum omnium contra omnes" gleichsam Selbstmord begeht, d. h. sich selbst vernichtet[123]). Diese Folge, das „nicht-bestehen-können", wie Mc sagt, wird auch nach außen hin sichtbar, indem am Ende des einstmals vielleicht blühenden Staates ein großer Trümmerhaufen steht, wie Lc ausdrücklich hinzufügt: *οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει.*

Die Anwendung dieses Beispiels liegt auf der Hand und kommt besonders klar bei Mc (3, 26) zum Ausdruck: Die satanische *βασιλεία* ist einfach nicht mehr vorhanden, wenn der Teufel Selbstmord begeht; und das wäre der Fall, wenn er sich der Wirksamkeit Jesu zur Vernichtung seiner eigenen Macht bedienen würde. Denn das Werk des Satans ist es, Menschen zu fesseln (Lc 13, 16!); das Werk Jesu aber ist es, sie von dieser Fessel zu befreien. Wie sollte da der Satan in ihm wirksam sein? (Vgl. auch Joh 10, 21!) Den Untergang seines Reiches hätte er dann ja durch sich selbst besiegelt, und es wäre nur noch eine Frage der Zeit, wann es endgültig zerfiele. Daraus ergibt sich zweierlei:

a) Daß der Satan eine solche Vernichtungstaktik anwendet, ist von vornherein unglaublich; folglich handelt der, der sich gegen das satanische „Reich" stellt, nicht in der Wirkungssphäre und im Auftrag des Satans (= *ἐν Βεελζεβούλ*). [Dahingehend aber ist die Anklage seiner Gegner, die Lc ausdrücklich noch einmal in 11, 18 b an den Schluß dieses Bildwortes stellt.]

b) Aber diese rein logische Widerlegung muß durch eine ethische Erwägung ergänzt werden[124]). Angenommen, es wäre doch so, wie Jesu Gegner behaupten, dann hätten sie trotzdem gar keinen Grund, sich zu ängstigen und gegen Jesus vorzugehen;

---

[123]) Man vgl., was Soph. Ant. 672—674 über die Anarchie (in *πόλις* und *οἶκος*) und Cicero in Lael. de amic. 7, 23 über die „odia et discordia" (in domus und civitas) sagen. — Anklänge auch an Dan 2, 41, bes. in der Version des Theod. (bei Rahlfs LXX z. St.).

[124]) Vgl. Schlatter Mt S. 404 und im Anschluß an ihn Schniewind zu Mc aaO. S. 267 f. Dazu Albertz aaO. S. 49 f.: „Der Beweis kann bei dem inkommensurablen Gebiet nicht logisch zwingend sein, aber er ist schlagfertig."

denn auch so würde sich ja da Schicksal des satanischen Reiches, nämlich seine Selbstauflösung erfüllen!

2. Hier setzt nun der „zweite Gang" im Verteidigungskampf Jesu ein, der zwar bei Mc fehlt, aber deshalb durchaus nicht sekundär zu sein braucht[125]). Der Gedankenfortschritt von Mt 12, 25 f. zu 27 f. ist ja ganz deutlich darin gegeben, daß Jesus zunächst von der Sache zur Person übergeht; denn zuerst hatte Jesus vom satanischen Reich und dessen Widerspruch mit sich selbst gesprochen; jetzt aber redet er die Gruppe seiner Gegner an, um auch bei ihnen einen Widerspruch herauszustellen: Wenn ihre „Söhne", d. h. von ihnen unterwiesene Männer eine Heilung, d. h. eine Dämonenaustreibung vollziehen, müßten sie ja, um diesem Widerspruch zu entgehen, auch hier die treibende Kraft dazu im Beelzebul erblicken. Wie wir nämlich aus Act 19, 13—16 und aus Josephus wissen, gab es auch unter den Juden *ἐξορκισταί*; nach Ant. 8, 45 f. verfaßte bereits Salomo *ἐπῳδὰς καὶ τρόπους ἐξορκώσεων* und übte man eine dementsprechende Methode noch zu Josephus' Zeit, also auch in den Tagen Jesu häufig aus. Solche Taten aber galten bei den Pharisäern selbstverständlich als von Gott gewirkt. Und darum ist es unerlaubt, bei Jesus, dessen Taten jene noch bei weitem überragen, das Gegenteil anzunehmen, alo mit einem anderen Maße zu messen. Dem stellt darum Jesus sein „Entweder — Oder" entgegen: entweder in der Macht des Satans oder im Geiste Gottes! Und wenn das Erste anzunehmen sachlich undenkbar ist, bleibt nur das Zweite! Was aber verboten ist und dennoch getan wird, muß vor einem Richter verantwortet werden; Richter werden darum jene *υἱοί* über ihre eigenen Meister sein, weil diese in ihrer ideologischen Opposition zu Jesus auch sie — ohne es zu wollen — einer satanischen Inspiration verdächtigen. Sie werden beim Endgericht als Zeugen auftreten und in dieser Funktion die Angeklagten richten, weil diese auf Grund des Zeugnisses ihrer eigenen Genossen ihres Unrechts überführt werden. Es genügt freilich nicht, den Widerspruch der Gegner Jesu mit sich selbst nur aufzuzeigen und ein solches Gericht durch ihre eigenen Parteigänger zu motivieren, genau so wenig, wie es genügte, den inneren Widerspruch einer satanischen Selbstauflösung

---

[125]) Ebensowenig die Analogie zu den jüdischen Exorzisten; vgl. Bultmann „Synopt. Tradition" S. 11.

darzulegen, wenn die Aufgeschlossenheit zum Glauben an Jesus fehlt und eine voreingenommene Gegnerschaft die Voraussetzung dazu nimmt. Gleichwohl schließt Jesus an die zweite Möglichkeit, nämlich daß er im Geiste Gottes handle, eine geradezu zwingende Folgerung an, die als solche durch die Partikel *ἄρα* trefflich gekennzeichnet ist. Weil jene zweite Möglichkeit einzig haltbar ist, hat diese Folgerung für den Glauben eine so hohe Bedeutung. „Wenn ich", sagt Jesus, „im Geiste Gottes (Lc vielleicht ursprünglicher „durch den Finger Gottes")[126]) die Dämonen austreibe, ist folgerichtig die Herrschaft Gottes bereits über euch gekommen (bei euch angelangt);" d. h.: Gottes Herrschaft ist bereits angebrochen und dadurch erwiesen, daß die Herrschaft des Satans zu Ende ist.

Selbst Johannes der Täufer hatte ja Zweifel an Jesu Messianität bekommen, weil er eine Anerkennung erzwingende Machttat bei ihm vermißte, d. h. aber, weil er die hier vorliegende Antinomie nicht erkannte. Da weist ihn auf seine Anfrage Jesus darauf hin, daß — in Erfüllung prophetischer Verheißung — Kranke wieder gesund werden (Mt 11, 2—6). Dahinter aber steht unausgesprochen unsere Folgerung: Dann ist ja Gottes Herrschaft „folgerichtig" bereits angebrochen!

Noch ein andermal gebraucht Jesus ähnliche Worte, wenn er, von den Pharisäern nach dem Zeitpunkt des Anbruchs der Gottesherrschaft gefragt, antwortet, man könne sie nicht äußerlich beobachten und ihren Anbruch errechnen oder mit dem Finger darauf weisen wie auf eine Stadt, die man von einem Berge her erblickt. Vielmehr: Gottes Herrschaft ist schon da *ἐντὸς ὑμῖν* („innerhalb euer"), d. h. wohl nicht „in euren Herzen", sondern „bei euch, mitten unter euch", und zwar deshalb, weil Jesus dieses Reich Gottes in seiner eigenen Person verkörpert (s. o S. 56) und in seinen Taten vergegenständlicht (Lc 17, 20). So sagt auch unser Text, diese Gottesherrschaft sei angebrochen, weil Gottes Geist in Jesus die Herrschaft des Satans zerstöre[127]).

[126]) Vgl. dazu Ex 8, 15 (auch Deut 9, 10. Ps 8, 4) und Deißmann „L. v. O." S. 260. — Andererseits Jes 11, 2. 61, 1. Lc 4, 18. — Zur Sache G. Gloege aaO. S. 123—126.

[127]) Beide Stellen sind „nur miteinander und durcheinander zu deuten" (R. Otto „Reich Gottes . . ." S. 104, der sich mit Recht von K. L. Schmidt ThWtb I, S. 587 abgrenzt).

Was man als Zukunft ersehnte, ist Gegenwart geworden; aber man will es deshalb nicht anerkennen, weil es so ganz anders kam, als man es sich vorgestellt hatte. Man stößt sich an der unfaßlichen Antinomie, daß Gottes Reich da ist und doch noch kommt, daß der Satan vernichtet ist und doch noch wirkt, also erst noch vernichtet werden wird; daß der alte Kosmos einem neuen gewichen ist, weil Gottes Geist in Jesus sichtbar wird, und daß doch noch die Form dieses alten Aeons verblieb und der äußerlich erkennbare Umbruch sich erst noch vollziehen soll. Diese kosmologische Antinomie steht, wie wir deutlich merken, in engster Verbindung mit der christologischen, weil der verborgene Messias es ist, der den Anbruch des neuen Aeon heraufführt. Nur deshalb teilt sich seit Jesus die Menschheit in Gläubige und Ungläubige. Nur deshalb gibt es dafür zwei Beurteilungen, nämlich „Torheit" und „Rätsel". Und nur deshalb kann noch ernstlich die Frage aufgeworfen werden, ob Jesus der Christus sei, wann Gottes Herrschaft denn anbreche, ob er nicht doch *ἐν Βεελζεβούλ*, in Satans Kraft, handle.

3. Der Höhepunkt in der Verteidigung Jesu ist bereits da erreicht, wo er seinen Gegnern sagt, wenn sie nur sehen wollten, müßten sie „folgerichtig" feststellen: Gottes Herrschaft ist in seinem Handeln angebrochen. In dem nun folgenden „dritten Gang" seines Abwehrkampfes gegen die Beelzebul-Beschuldigung zeigt er die Voraussetzung zu diesem Satze auf. Jesus stellt hier sein Verhältnis zum Satan heraus, das dann vorliegt, wenn er nicht als sein Beauftragter handelt, was er ja bereits in zwei Gedankenreihen widerlegte. Diese dritte Reihe geht nun ins Positive über, weil sie darlegt, warum Jesus Dämonen austreiben kann, und sie ergänzt somit die bereits gegebene Umschreibung *ἐν πνεύματι* bzw. *ἐν δακτύλῳ θεοῦ*. Jesus bedient sich dazu eines seltsamen, aber trefflichen Vergleichs, der uns in zwei verschiedenen Formen vorliegt. In der Darstellung des Mt Mc ist es ein Bürger, ein Hausbesitzer, der von einem Einbrecher überfallen wird, bei Lc dagegen ein Ritter, ein Burgherr, den in seinem Palast ein Feind zum Zweikampf herausfordert. Nun ist es aber für einen Einbrecher unmöglich, seinen „Beruf" auszuüben, nämlich den Hausrat (*τὰ σκεύη*) eines anderen zu rauben, wenn er nicht zuvor dessen Besitzer ohnmächtig gemacht, also gefesselt hat. Und für einen

Ritter ist es ebenfalls unmöglich, die Waffenrüstung eines anderen als Siegestrophäe und dessen Besitz als Beute zu erlangen, wenn er nicht stärker ist als jener und ihn im Kampfe bezwingen kann. Solange kein Stärkerer kommt, bleibt freilich dessen Besitz unangetastet (Lc 11,21). Die Anwendung dieser kurzen Gleichnisse liegt auf der Hand; während Jesus im ersten Teil seiner Antwort von der Sache sprach, um die es im gegnerischen Vorwurf geht, und im zweiten Teil von den Gegnern, die sich dabei selbst widersprechen, lenkt er — vorbereitet durch das Wort von der Gegenwart des Reiches Gottes — im dritten Teil den Blick auf seine eigene Person, die sich gegenüber der des Satans als stärker erweist. Er selbst ist der ἰσχυρότερος, d. h. dem Satan wird das Prädikat des ἰσχυρός nicht abgesprochen — der Kampf mit ihm ist durchaus ernst! —, sondern es muß nur ein Stärkerer kommen, um ihn zu überwinden. Wäre Gottes Geist nicht in Jesus wirksam, dann wäre auch der Einbruch in das Hauswesen jenes Starken unmöglich; denn dieser könnte dann nicht zuvor „gefesselt" oder „besiegt" werden. So aber ist das dem „Raub" vorangegangen, der eben darin besteht, daß er ihm seine σκεύη entreißt. Damit ist entweder gemeint, daß Jesus die Menschen, die der satanischen Macht als „Gefäß" dienen mußten, indem sie von ihr „besessen" waren, davon befreit, daß er sie also dem Gebrauch des Satans entzieht. Oder aber die σκεύη sind die einzelnen δαιμόνια, d. h. die jenem untergebenen Diener, die nun in Jesus einen stärkeren Besitzer gefunden haben [128]).

Auch bei diesem Bild nimmt Jesus (wie wohl schon oben bei Mt 12,25: Dan 2,41) ein Wort des AT zum Anlaß, und zwar Jes 49, 24 f., wonach Gott selbst dem Starken, der seinem Volke und damit ihm feindlich gegenübersteht, Beute und Gefangene entreißen wird. So handelt Gott auch hier in Jesus an dem, der im eminenten Sinne sein „Feind" ist. Ihn hat Jesus „gefesselt", als er ihm — etwa in der großen Versuchung Mt 4,2 — 11 par. — zeigte, daß er an ihm keinen Teil hat (Joh 14,30), daß er also der Stärkere ist, der von ihm nicht umstrickt und zu Fall gebracht werden kann. Deshalb muß dieser ihn nun gewähren, lassen, wenn er in sein

[128]) Ersteres wahrscheinlicher, zumal in Act 9,15. 2. Tim 2,21. 1. Thess 4,4 und 1. Petr 3,7 u. a. mit σκεῦος jeweils ein Mensch gemeint ist, der in einem urspr. instrumentalen Abhängigkeitsverhältnis zu Gott oder einem anderen Menschen steht.

Haus eintritt und Beute macht, sodaß er, der einstige „Herr der Wohnung“ [122]), in Wohnungsnot gerät!

Es ist möglich, daß Lc vielleicht deshalb von der Fassung des Mt Mc abweicht, weil er die ihr zu Grunde liegenden Antinomie nicht mehr ganz verstanden hat; er könnte meinen, der Satan sei zwar von Jesus prinzipiell besiegt, aber eben doch nicht gebunden, d. h. zur Untätigkeit gezwungen. Denn der Satan hat ja trotz der Niederlage, die er gegenüber Jesus einstecken mußte, bis zu dessen sichtbarer Machtergreifung noch die Möglichkeit, in seiner widergöttlichen Absicht zu wirken. [Vielleicht jedoch hat Lc auch nur zur Vermeidung eines Mißverständnisses das Wort δήσῃ aufgegeben.]

Aber gerade die bei Mt Mc so deutliche Antinomie gilt es herauszustellen: Der Satan ist durch Jesus gefesselt worden, d. h. er ist entmächtigt; seine Zeit, in der er herrschen konnte, ist um; „der Kosmos ist besiegt“ (Joh 16,33 b); die kommende Weltzeit hat die alte bereits abgelöst. Andererseits ist davon noch nichts allgemein sichtbar, sondern die Form der alten Welt besteht durchaus weiter, ja der satanische Kampf gegen Gott hat sogar noch zugenommen. Hier kann nur der Glaube es fassen, daß bis zur endgültigen Machtergreifung Jesu bei seiner Wiederkunft „in Herrlichkeit“ (Mt 25,31) das Reich Gottes ein verborgenes Reich ist, wie Jesus selbst der verborgene Messias war. Es ist zwar eine logische Folgerung, die er in unserem Text zieht, nach der er als der Stärkere den Starken überwunden hat und darum die Dämonen austreiben kann; für den Ungläubigen aber ist sie keineswegs stringent!

Das wird noch einmal in Jesu Tode deutlich, der wiederum die Überwindung des Satans bedeutet, wiewohl er selbst ihn zu bewirken schien. Darum heißt es in Hebr 2,14, Jesus sei deshalb Mensch geworden, „daß er durch den Tod den zu Schanden mache, der die Macht des Todes habe, nämlich den Teufel“. Dasselbe besagt auch Kol 2,14 f., wo von der Überwindung der satanischen Mächte im Kreuzestod als einem Ausziehen ihrer Waffenrüstung (vgl. Lc 11,21!) und einem Bloßstellen im öffentlichen Triumphzug gesprochen wird. Und 1. Joh 3,8 kennzeichnet es noch einmal als den Zweck der Wirksamkeit Jesu, „daß er die Werke des Teufels auflöse“. Die Bindung des Satans geschieht also bereits

durch Jesu Erscheinen, wird sichtbar in seiner Wirksamkeit und gleichsam „rechtskräftig“ in seinem Tode. Dies alles gehört zusammen zur einen Seite der Antinomie, der die andere gegenübersteht, nach der die Wirksamkeit des Satans weiterhin andauert [129]).

Noch ein weiterer Gedanke gehört hierher: In einem anscheinend festgeprägten Bild, das uns auch in syr. Bar 53, 8—10 und 72, 1 f. begegnet, sagt Jesus in Lc 10, 18, er habe den Satan gleich einem Blitz vom Himmel fallen sehen, d. h. aber nichts anderes, als was in unserer Stelle auch gesagt wird, nur daß es in die Form einer Vision gefaßt ist: Der Satan ist seiner Machtstellung über die Welt entkleidet, indem er gemäß der at.lichen Anschauung vom Verkläger vor Gott dieses Amt verlor, also keinen Platz mehr im Himmel zu beanspruchen hat. Damit aber ist seine Macht zu Ende, eben deshalb, weil Jesus der Mächtigere ist und durch ihn der neue Aeon begonnen hat. In der Apc wird es dann deutlich, wie man die Wirksamkeit des Satans in dieser Zwischenzeit sich dachte, in der er einerseits besiegt ist, andererseits aber seinen widergöttlichen Kampf noch fortsetzt: Er haust während dieser kurzen Zeit hier auf der Erde in seiner Wut darüber, daß er aus dem Himmel vertrieben ist, umso schrecklicher, aber er erringt nicht eigentlich einen wirklichen Erfolg (Apc 12, 8—17). Denn die Herrschaft über den Kosmos gehört nun nicht mehr ihm, sondern ein für allemal Gott und seinem Christus (Apc 11, 15).

Das eben manifestiert sich in der Heilandswirksamkeit Jesu, d. h. in seinen Dämonenaustreibungen, aber nur für den, der sie mit den Augen des Glaubens betrachtet. Darum schließt Jesus seine Verteidigung mit einem Aufruf zur Stellungnahme ab, der jedoch nicht in der Form des Imperativs, sondern des Indikativs erscheint (Mt 12, 30 = Lc 11, 23). Gleichwohl kommt sein absoluter Anspruch an uns, dem gegenüber es keine Neutralität gibt, gerade in dieser seiner Feststellung zum Ausdruck, die — wie oft in der Bibel — einen Vergleich aus dem Hirtenleben [130]) heranzieht, nämlich: Wer

---

[129]) Demgemäß dürfte etwa O. Bauernfeind aaO. S. 77 (nebst Anm. 1) zu verstehen sein: „Die Bindung des Satans Mc 3, 27 ist nicht der endgültige Gerichtsakt (der dann ja den Tod des Messias überflüssig machen würde).“ — — — Über den Tod Christi s. u. zu Rom 6, 10.

[130]) Außer vielen at.lichen Stellen vgl. zum Gebrauch der Verben Mt 23, 37 und Joh. 11, 52. — Es könnte übrigens auch an die Einbringung

nicht mit Jesus als dem Hirten die Herde Gottes zusammenhalten hilft, der treibt sie von ihm weg und auseinander, wie es nach Mt 7, 15 die Absicht der falschen Propheten ist, die als Wölfe im Schafskleid in die Herde einbrechen. Mag unser Spruch auch ursprünglich außerhalb des jetzigen Zusammenhanges gestanden haben, so paßt er doch sehr gut an diese Stelle, weil Jesus zuvor andeutet, wie er sich seine Herde sammelt, wie er jedes einzelne Stück aus der satanischen Besessenheit entreißt; und wer ihm dabei nicht hilft, wer ihn verdächtigt, selbst dieser Macht dienstbar zu sein, der zerstört sein Werk und hilft so — wenn auch unbewußt — dem W i d e r s a c h e r Gottes, sodaß er d e s s e n „Sohn" genannt zu werden verdient (Joh 8, 44). Wer dagegen im Vertrauen auf Jesu Kraft in seinem Namen Dämonen austreibt wie jener fremde Exorzist in Mc 9, 38—40, der glaubt an ihn und ist darum „für ihn", auch wenn er nicht zu seinem engeren Jüngerkreis gehört [131]). Das ist ja bei seinen Gegnern das Ausschlaggebende, daß sie zu diesem Glauben noch nicht gefunden haben und deshalb unentschieden, d. h. aber „gegen ihn" sind.

Sie sehen lediglich die alte Welt unverändert weiter bestehen, Jesu Jünger aber schauen durch die Hülle dieser Weltform hindurch und erblicken in ihrem Meister, in seinen Worten und in seinem Wirken, den Anbruch des neuen Aeon, der nun nicht mehr zukünftig, sondern gegenwärtig ist. Was in Mt 3, 2 unmittelbar bevorsteht, erfüllt sich in Jesus (Mt 4, 17) und seinen Jüngern (Lc 10, 9. 11), sodaß dieser die Botschaft des Täufers aufgreifen und noch überhöhen kann, wenn er es den Jüngern einprägt: *ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*: Wo er handelt oder sie in seinem Auftrag wirken, da ist Gottes Herrschaft unter den Menschen angebrochen. Und alle die, die sich in seiner Gemeinde sammeln, stellen somit einen „Fremdkörper" in d i e s e m Kosmos dar, weil sie bereits zum n e u e n Aeon gehören.

Weil aber „die Form dieses Kosmos" (1. Kor 7, 31 b) noch nicht vergangen ist, sind sie bedrängt und den Anfeindungen des Satans auch weiterhin — sogar noch schlimmer als zuvor — aus-

---

der Ernte (Mt 9, 37 f. Lc 10, 2) gedacht sein, ebenso an das „Sammeln des Fußes" i. S. der zielstrebigen Wanderung (Str.-Bill. I, 635 ff.).

131) Darum besteht zwischen Mc 9, 40 par und Mt 12, 30 par kein Widerspruch, zumal Jesus dort von seinem Jüngerkreis, hier aber von sich selbst spricht. (Allenfalls ist es eine „hermeneutische" Antinomie!!)

gesetzt. Man darf diese Antinomie durch nichts einschränken wollen, auch nicht durch die Erwägung, daß das Wirken des Satans doch kein wirklicher Erfolg sei. Eine solche Erwägung ist zwar dann durchaus am Platze, wenn man von der einen Seite der Antinomie, nämlich von der „Bindung" durch Jesus spricht, ist aber dann nicht anzuwenden, wenn man von der anderen Seite, nämlich von der Wirksamkeit des Satans redet, der man jene Einschränkung gerade nicht anmerkt.

Zweierlei würde sonst seinen außerordentlich hohen sittlichen Ernst verlieren: einmal die Versuchung, in die wir uns immer wieder geführt sehen, und dann das Gericht, das uns allen einmal bevorsteht und dem wir durch nichts entrinnen können. Wäre es wirklich anders und ließe sich irgendwie mit dem Satan spaßen, dann wäre freilich die Versuchung ein Spiel, bei dem der Satan unweigerlich verlieren müßte. Aber dem ist nicht so: Wenn der „Stärkere" seine Habe geraubt hat, hat zwar der Satan keine Rechte mehr darauf, weil er sich als zu schwach erwiesen hat, sie zu schützen. Gleichwohl aber kann er nach Wiedergewinnung trachten, und eben dies tut er mit um so größerer Erbitterung. So hat der Satan sein Recht auf den Kosmos durch Christus verloren, noch nicht aber seine Macht [112]).

Darum auch das Endgericht, an dem wir sogar für jedes unnütze Wort, das wir geredet haben, Rechenschaft ablegen müssen (Mt 12, 36)! Dann erst wird ebenso wie die allen sichtbare Machtergreifung Christi auch die allen sichtbare Entmächtigung des Satans vor sich gehen. In der „Zwischenzeit" aber, die mit Jesu Wirken begonnen hat und über seinen Tod und seine Auferstehung hinaus bis dahin währt, gilt es, im Glauben die Antinomie beherzt auszusprechen, daß zwei Weltzeiten zugleich bestehen, gleichsam ineinander geschoben sind; daß der alte Kosmos samt seinem Machthaber von Christus besiegt worden ist und daß er dennoch samt jenem weiter besteht; daß Christus den neuen Aeon heraufgeführt hat, wie er selbst die Gottesherrschaft in seiner Person verkörpert; und daß dies dennoch niemanden bewiesen werden kann, weil es sich nicht in einem Schauwunder vollzogen hat.

Wie bei der christologischen Antinomie lauern auch hier zwei Mißverständnisse, die sich daraus ergeben, daß man das *αἴνιγμα* nicht als solches stehen lassen will und sich irgendwie der *μωρία*

schämt, die die Gegner bespötteln. Dieses Mißverständnis besteht einmal darin, daß man vornehmlich die noch weiter bestehende alte Weltform betont und deshalb in Jesus nur einen — vielleicht besonders großen — Propheten nach dem Vorbild des AT erblickt. Das ist z. B. die Schuld des Islam und mancher neuheidnischer Kreise, daß man Jesus „unter die höchsten Propheten rechnet, aber nur, um ihn als Heiland abzulehnen“ [132]). Oder es besteht darin, daß man gerade die neue Weltzeit, die mit der Bezwingung des Satans begonnen hat, ins Auge faßt und deshalb in Jesus den zumal nach seiner Auferstehung sichtbar regierenden König der (wenn auch unsichtbar angebrochenen) ewigen Heilszeit sieht, sodaß es in der röm.-kath. Kirche zur Forderung der päpstlichen Weltherrschaft als des königlichen Stellvertreters Jesu Christi kommen konnte. Beide Mißverständnisse erstreben in ihrer Einseitigkeit eine Überwindung oder wenigstens eine Auflockerung der kosmologischen Antinomie und sind deshalb unbedingt zu vermeiden. Denn solange sich die Macht des Satans im derzeitigen Zwischenstadium noch auswirken kann, besteht die oben aufgezeigte „Antinomie der beiden Reiche“ samt der ihrer Machthaber weiter und währt somit unsere Bitte, Gott möge uns nicht in Versuchung führen, wiewohl diese doch gar nicht eigentlich Gott, sondern unsere Begehrlichkeit und damit letztlich den (rechtlosen) Satan zum Urheber hat (Mt 6, 13 a. Jac 1, 13 f).

Schon daraus wird deutlich, daß die neue Weltzeit, wie sie in den Kosmos hineingebrochen ist, so auch im einzelnen Menschen neben der alten sich auswirkt, daß die Macht des Starken gebrochen ist und dieser doch noch versucht, sich der Menschen zu bemächtigen, d. h. aber: Wir stehen gerade als Jünger Jesu notwendig in einer weiteren Antinomie, die es nun noch zu untersuchen gilt.

3) Die anthropologische (ethische) Antinomie.

Wir sehen also, wie sich gleichsam organisch eine Antinomie aus der anderen ergibt, wie jede die Voraussetzung zur folgenden bildet und sie somit alle untrennbar miteinander verbunden sind. Sobald sich nämlich der Anbruch der Gottesherrschaft durch Chri-

[132]) K. Heim „Leben aus dem Glauben“ S. 200 f.

stus vollzogen hatte, ist die Stellung des Menschen zur Welt von seiner Stellung zu Christus abhängig; d. h. wer immer um Christus weiß, ist zur Entscheidung für oder wider seinen umfassenden Anspruch über Welt und Menschen gefordert, der er sich durch nichts entziehen kann und deren Folgen außerordentlich weittragend sind. So ruft Jesus zur Nachfolge auf (Mt 8, 22 u. a.) und droht denen das Gericht an, die nicht auf ihn hören wollen (Mt 23, 37—39); andererseits aber legt ihm Joh (6, 44) die Worte in den Mund, es könne gar niemand zu ihm kommen, „wenn nicht der Vater ihn ziehe"[133]).

Diese beiden Aussagen, wie sie hier einander gegenübergestellt sind, scheinen zunächst die Voraussetzungen zu einer völlig andersartigen Antinomie zu bilden, die etwa der dritten Kantischen Antinomie in seiner „Kritik der reinen Vernunft" entspräche; aber das letztere ist schon deshalb nicht der Fall, weil es sich hier allenfalls um eine Determinierung, nicht aber wie bei Kant um eine „Kausalität nach Naturgesetzen" handelt. Doch auch von Determinierung kann nicht eigentlich die Rede sein. Denn es geht bei dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch nie um eine sich auf Einzelnes beschränkende, sondern immer um eine alles umfassende Beziehung, die wir „Liebe" oder besser „heilige Liebe" nennen. Solange der Mensch aus dieser Liebe lebt, ist er frei; sobald er aber die „Freiheit aus Gott" in eine „Freiheit gegenüber Gott"[134]) verkehrt, löst er sich von Gott und wird gerade da unfrei, wo er meint, frei zu sein: Er willigt in die Sünde ein und verliert so seine Freiheit, indem er zum Knecht der Sünde wird (Joh 8, 34). Sünde ist also „verkehrte" Freiheit, „umgekehrter Glaube", „ein verkehrtes Heiliges"[135]). Die Linie unseres Lebens ist nicht mehr geradlinig auf Gott ausgerichtet, sondern auf uns selbst zurückgebogen[136]). Der Mensch meint, frei zu sein, aber

---

133) Zum Folg. vgl. bes. Brunstäd in RGG² V 1942 f. und E. Brunner „Der Mensch im Widerspruch" sowie „Das Wort Gottes und der mod. Mensch", im ersteren v. a. Kap. 11, im letzteren den 1. und 2. Vortrag. Außerdem K. Heim „Leitfaden" I S. 62 f. II S. 82 f. (s. u. Anm. 164!)

134) Brunstäd aaO.

135) Brunner „Wort Gottes . . ." S. 22 f. 56 f.

136) „in se ipsum reflexus et incurvatus": vgl. K. Heim „Die Herrschaft des Christus", S. 10. — Es war insonderheit das Anliegen der Reformatoren zu betonen, der Mensch könne zwar tun, was er wolle, aber

er gleicht einem gefangenen Schmetterling in einem Kasten, innerhalb dessen er zwar hin und her flattern kann, aus dem ihm aber kein Ausweg offen steht. Oder wie Hegel einmal sagt[137]: „Der Mensch glaubt, frei zu sein, wenn ihm erlaubt ist, willkürlich zu handeln; aber gerade in der Willkür liegt, daß er nicht frei ist."

Daß wir also die Alternative Zwang — Willensfreiheit aufstellen, ist bereits eine Folge der Sünde, d. h. diese ist nicht etwa aus dem einstmals vorhandenen „freien Willen" des Menschen zu erklären, ebensowenig wie eine ihm verbliebene Entscheidungsfreiheit etwa als ein Rest ursprünglicher Gottebenbildlichkeit zu werten ist; denn diesen uns unvorstellbaren Zustand suchen wir uns in einer Haltung deutlich zu machen, die vergleichsweise mit dem Bild der unreflektierten Hingabe des Kindes an die Eltern umschrieben werden kann. Diese von der Sünde unberührte innere Notwendigkeit der Hingabe an Gott, bei der dem Menschen die Augen für das Böse noch nicht aufgetan sind (Gen 3, 5)[138], die immer nur den e i n e n Weg vor sich sieht, zeigt sich allein im Handeln Jesu, wenn er sagt: „Meine Speise ist, daß ich tue den Willen des, der mich gesandt hat . . . ." (Joh 4, 34). Jesus erinnert einmal an den Zustand der Engel, dem die bei der Auferstehung eintretende Vollendung der Gläubigen entspreche (Mt 22, 30); dieses *ὡς ἄγγελοι* bedeutet ja nicht nur, daß in jenem Zustand keine eheliche Verbindung mehr eingegangen werde, sondern daß eine überirdische Seinsweise darin Gestalt gewinnt. Sobald nun der Mensch aus der Sünde herausgerettet ist, befindet er sich bereits in einer Art Vorwegnahme dieses Zustandes, freilich nach wie vor innerhalb der in der kosmologischen Antinomie aufgezeigten Lage. Der Kampf Gott — Satan spielt sich in den Menschen einmal ab vor der Entscheidung für Christus und dann wiederum nach ihr in der Versuchung, der die Gläubigen ausgesetzt sind. Aber es ist doch ein überaus großer Unterschied zwischen beiden, der darin begründet liegt, daß mit den Menschen inzwischen et-

nicht wollen, was er wolle; vgl. bes. Luther „De servo arbitrio", Ausg. v. Clemen III, S. 125 Z. 33 f.: „. . . quod voluntas sese mutare et vertere alio non possit . . .".

137) Bei v. Delius „Hegel", Abschnitt „Worte Hegels", S. 70.

138) K. Heim „Leitfaden" II S. 48. Vgl. dazu das paradoxe Wort „Dei servitium summa libertas" bei Brunstäd aaO.

was vorgegangen ist, was einer grundlegenden Veränderung gleich kommt. Daraus ergibt sich für unser Problem folgendes:

Was dem Nicht-Christen als freie Willensentscheidung erscheint, ist für den Christen entweder eine Folge der satanischen Gebundenheit, oder es ist ein „Ziehen" Gottes. Im ganzen NT ist dies grundlegend, besonders in die Augen springend aber hinsichtlich des Satans in 1. Thess 2, 18, wo von der Hinderung an der Reise nach Thessalonike die Rede ist, und — ungleich häufiger — hinsichtlich des göttlichen Geistes in der Apostelgeschichte[139]).

Das eine Mal ist es, um einen Vergleich aus dem perspektivischen Zeichnen zu gebrauchen, gewissermaßen ein „Oberflächenbild", das andere Mal — ohne daß sich die Sache selbst im geringsten ändert — eine „Tiefenschau", die sich uns darbietet. D. h.: Wer in Christus seinen Herrn und in Gott seinen Vater erblickt, der erkennt eine äußerlich durch nichts determinierte Tat entweder als Auswirkung der in Christus geoffenbarten göttlichen oder der im Kosmos weiterhin wirksamen satanischen Kraft; der hat also nicht nur das Oberflächenbild vor sich, das eine „freie" Entscheidung zeigt, sondern den Tiefenaspekt, der hinter dieser „freien" Entscheidung den göttlichen Entscheid erblickt. Und er weiß, daß er erst in der absoluten Abhängigkeit von Gott recht frei wird[138]).

Die Möglichkeit hierzu hat uns das Werk Christi eröffnet, weil er in der Befreiung von unserer Schuld die Fessel der Sünde aufgelöst hat. Wir greifen hier zurück auf eine Aussage in Mt 12, 28, wonach sich die Dämonenaustreibung Jesu „im Geiste Gottes" vollzieht. Ganz analog dazu stellt P in 1. Kor 12, 3 fest, daß niemand Jesus als seinen Herrn anerkennen könne außer im heiligen Geist, daß aber die gegenteilige Aussage keine Wirkung des Geistes Gottes sei. Deshalb sprachen wir bereits oben vom „testimonium spiritus sancti internum"; und eben deshalb konnte der Heide Celsus nur nach dem „Oberflächenbild" urteilen, das er vom Christentum hatte: Wer nicht vom Geiste erleuchtet ist, m u ß somit von dieser Christenbotschaft als einer *μωρία* sprechen! Jener Gottesgeist ist aber das von den Propheten geweissagte Heilsgut

---

139) Positiv Act 10, 19. 13, 2. 4. 15, 28. 20, 23; negativ 16, 6. 7. — Vgl. W. Ruttenbeck „Das Problem der Ethik und die Geistesleistung" (Festg. f. K. Heim), bes. S. 212 f. und 224—228.

der Endzeit (Joel 3, 1—5 = Act 2, 17—21), das also, wenn es sich im Handeln Jesu kundtut, den Anbruch des neuen Aeon gewährleistet. Was hier für den „Makrokosmos", d. h. für die Welt insgesamt gilt, das gilt ebenso für den „Mikrokosmos" d. h. für den Menschen im einzelnen. Deshalb hat das Pfingstgeschehen solch große Bedeutung, weil einerseits Kyrios und Pneuma identisch sind (2. Kor 3, 17 a), andererseits aber der Geist die Fortsetzung der Gegenwart Jesu darstellt (vgl. die Paraklet-Verheißungen Joh 14, 16 usf.).

Von diesem Geist heißt es, er sei das Unterpfand, das Angeld, die „Anzahlung" (*ἀρραβών*) dafür, daß sich die vollkommene Erlösung dereinst vollziehe, daß die Geldsumme — um bei dem Bild zu bleiben — vollends ausgezahlt werde (2. Kor 1, 22 u. a.), wie die Erstlingsfrucht das Unterpfand der gesamten Ernte ist (*ἀπαρχή* Röm 8, 23). Hierin erst liegt der Angelpunkt zu dem, was wir — parallel mit der sog. kosmologischen — die „anthropologische" Antinomie nennen wollen. Weil mit Christus der neue Aeon angebrochen ist, gehören seine Jünger voll und ganz in diesen hinein; weil aber die Form des alten Kosmos noch weiter besteht, suchen dessen Kräfte unausgesetzt auf sie einzuwirken, zumal auch ihr Leib der alte geblieben ist, also noch keine materielle Umwandlung erfahren hat. Aber dieser Leib hat nunmehr eine unendlich hohe Aufgabe, nämlich „Tempel des heiligen Geistes" zu sein (1. Kor 3, 16). Hier zeigt sich unsere antropologische Antinomie ganz deutlich, indem sie einerseits besagt, daß der Mensch als Jünger Jesu kraft dessen Sündenvergebung und infolge des Geistbesitzes schon „selig", d. h. schon gerettet sei, andererseits aber, daß gleichwohl eben dieser Mensch erst noch „selig" werden müsse und seine Rettung von dem abhängig sei, was er tue, weil er danach gerichtet werde (Rom. 8, 24). Einerseits untersteht also der Christ völlig der Leitung des Geistes als des praesent-pneumatischen Kyrios, andererseits aber wird er durch Gottes Gebot zum eigenen verantwortlichen Handeln aufgerufen [140]).

[140]) Vgl. K. Heim „Leitfaden" I S. 62 f., wo (b) und (c) analog (a) und (d) ist. Dabei ist zu beachten, daß wir nur in den seltensten Fällen „in actu" der Wirkung des göttlichen Geistes gewiß sind, sondern in der Regel immer erst aus der nachherigen Zuschauerhaltung urteilen können, wenn eine Handlung schon „Geschichte" geworden ist. Das ist um so mehr der Fall, als die Gegenwart immer nur Übergang zwischen Vergan-

Eben deshalb, weil dieselbe Doppelheit wie beim Kosmos auch beim Menschen vorliegt, ergibt sich die Antinomie, die wir oben schon andeuteten: Das Neue ist gekommen, aber es west und wirkt in der Verborgenheit. Darum ist einerseits der Christ bereits im neuen Aeon, andererseits soll er erst dahin kommen. Wir können deshalb von einer Antinomie zwischen S e i n und S o l l e n, zwischen I n d i k a t i v und I m p e r a t i v sprechen, um ihr Wesen prägnant zum Ausdruck zu bringen.

Wenn wir diese Antinomie als einen weiteren Anlaß zu jenen oben herausgestellten Urteilen *μωρία* und *αἴνιγμα* exegetisch nachweisen wollen, so bieten uns dafür gerade die Paulus-Briefe eine Fülle von Stellen, zumal sich ja die Doppelheit von Sein und Sollen durchs ganze NT hindurchzieht. Vor allem der Römerbrief enthält innerhalb des größeren Zusammenhanges der Kap. 5—8 eine knappe und klare Erörterung über die Frage, wie denn Sünde und Gnade, Fleisch und Geist, sich bei einem Christen zueinander verhalten, nämlich R o m 6, 1 — 1 4.

Es geht P im ganzen Brief um Zweierlei, einmal um die Darstellung der Botschaft, daß Gott seine Gerechtigkeit den Gläubigen um Christi willen übereignet, und dann um die Abwehr von Mißverständnissen, die aus diesem Gedanken einer Rechtfertigung durch den Glauben ohne Gesetzeswerke (3, 28) sich ergeben; so zuerst in Kap. 4, wo Abraham als der Typos des aus Glauben gerechten Christen dem Einwand entgegengestellt wird, als werde mit der Botschaft des P das AT entkräftet. Und kann in Kap 6, wo P die Folgerung, „in der Sünde zu beharren, damit die Gnade desto mächtiger werde“ (v. 1), als verfehlt, ja geradezu als unmöglich abtut, weil ihr die Voraussetzungen im Leben des rechten Christen fehlen. Mit vier Fragesätzen leitet P sehr geschickt die Widerlegung seiner Gegner ein, sodaß durch die Frageform das gegnerische Schlagwort, das P gleichsam zitiert, von vornherein „in Frage gestellt“ ist[141]).

---

genheit und Zukunft ist. Daß jedoch jede echte Hinwendung zu Christus die Verheißung des hl. Geistes hat, geht z. B. aus Mc 1, 8 par hervor, wozu man Joh 3, 1—6 und Act 2, 37 f. vergleiche; Geistbegabung unabhängig vom menschlichen Taufakt z. B. in Act 9, 17 f. 10, 44.

141) Was Tempus und Modus der Verba der beiden Hauptsätze anlangt, so entspricht der Adhortitiv (und das spärlich bezeugte Futurum) am besten dem Sinn des Satzes, wogegen etwa in Rom 5, 1 der Adhortativ

v. 1 Was der Apostel hier bekämpft, ist eine falsche Einstellung gegenüber der Sünde, die man nicht einmal einer bestimmten libertinistischen Gruppe zuzuschreiben braucht, weil die Versuchung dazu bei jedem Christen sich einschleichen kann. Hat doch P in seiner Botschaft immer wieder und gerade in den vorhergehenden Versen 5, 20 f. betont, daß die Thora die Sünde nur noch gemehrt habe und eben dieser Fülle von Sünde eine noch größere Fülle der Gnade entspreche. Wenn so die Gnade über die Sünde triumphierte, konnte man folgern, in dieser Gewißheit einen Freibrief in Händen zu haben, der alle Verfehlungen geschehen lasse, nur um die Gnade zu mehren; so mußte es scheinen, als tue man Gott durch die Sünde geradezu einen Gefallen, der ihn instand setze, nun erst recht seine Gnade walten zu lassen. Daß derartige Ansichten gerade in Rom eine starke Gefahr waren, erhellt daraus, daß P schon in 3, 5—8 davor warnt. Hier wie dort setzt er jedweder sittlichen Gleichgültigkeit, Lässigkeit und Zuchtlosigkeit einen festen Riegel entgegen; dort, indem er nur kurz auf Gott als den unerbittlich gerechten Richter verweist, also auf ein kommendes Geschehen (Zukunft!) blickt; hier, indem er auf die in Christus uns zugekommene Gnade Gottes hinweist, also auf einen Vorgang, der bereits geschehen ist (Vergangenheit!).

v. 2 P trifft nämlich die ganz knappe und umso eindringlichere Feststellung: „Wir sind der Sünde gestorben." Das ist gleichsam die Voraussetzung, die ihn von Anfang an mit seinen Gegnern verbindet und ihm darum deren Widerlegung erleichtert. Tod und Leben schließen einander aus und stehen sich im Verhältnis des „entweder — oder" gegenüber. Was gestorben ist, wirklich abgestorben und nicht nur scheintod, das läßt sich durch nichts wieder ins Leben zurückrufen, was man auch mit ihm machen würde. Wer nun wie jene Gegner des P um der Gnade willen in der Sünde verharrt, nimmt den Glauben nicht ernst; denn wer wirklich der Sünde abgestorben ist, der kann durch nichts mehr für sie „lebendig", d. h. zugänglich gemacht werden. Das aber — sagt P — ist beim Christen der Fall. Diese praktische Unmöglichkeit erscheint z. B. in 1. Joh 3, 9 noch deutlicher und noch anstößiger in der Formulierung, daß die Möglichkeit zu sündigen für einen

eine höchst seltsame Formulierung der ethischen Antinomie zum Ausdruck brächte. (Hörfehler beim Diktat des Briefes?)

Christen einfach nicht mehr vorhanden ist. Unausweichlich sind wir hier vor die eine Seite der Antinomie gestellt, bei der es um das geht, was wir sind, die darum in indikativischen Aussagen zum Ausdruck kommt. Schon hier zu Beginn müssen wir darauf Acht haben, daß wir an ihnen keinerlei Einschränkungen vornehmen dürfen; d. h. wir müssen den ganzen Ton darauf legen, daß durch jenes Sterben jegliche Beziehung zur Sünde ausgeschlossen i s t, daß durch ein vollzogenes Geschehen die ethische Frage bereits gelöst i s t. Die Widerlegung jenes Mißverständnisses geschieht in einer Wiederholung der Gedanken, die P im Vorhergehenden (3, 21—5, 21) so stark betont hat: *ἐδικαιώθημεν*.

Wie öfter sonst ist wohl auch hier die Sünde als personifizierte Macht vorgestellt [142]), sodaß jener Satz bei P noch mehr Farbe erhält: Wie wenn von zwei Menschen der eine stirbt und somit der andere fortan nicht mehr Umgang mit ihm haben und bei ihm leben kann, so sind wir für die Sünde tot und darum ihrem Bereich sowie ihrer Macht entnommen. Aber dieses Sterben läßt P nicht ohne nähere Begründung, so wie auch in 1. Joh 3, 9 der Grund dafür angegeben ist, weshalb wir nicht mehr sündigen können: Wir sind getauft!

v. 3 Wie in der Nikodemus-Geschichte als die Vorbedingung zum Eingang in die Gottesherrschaft das „Geboren-werden aus Wasser und Geist" (Joh 3, 5) erscheint, so weist hier P die Gemeinde auf die negative Voraussetzung dazu hin, wenn er sagt: „Wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft worden sind, sind in seinen Tod getaucht worden." Grundlegend für diese bildhafte Ausdrucksweise ist der Brauch, gemäß dem der Täufling vollständig vom Wasser überspült wurde, sodaß er gleichsam darin begraben war, als wäre er ertrunken und somit tot (vgl. zu v. 4).

Diese Taufe vollzog sich *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν*, eine Ausdrucksweise, deren Verständnis von der Bedeutung der Präposition *εἰς* abhängt. Ausgehend von der bei ihr grundlegenden Angabe eines Zieles, soll damit gesagt werden, daß der Getaufte von nun an nicht mehr sich selbst gehört, sondern Eigentum Christi geworden ist (das eben ist der Z w e c k der Taufe!) und somit im

[142]) Vorbilder bzw. Parallelen sind einerseits Sach 5, 7 f. und Sir 27, 10, andererseits die Vorstellung im sog. großen Pariser Zauberpapyrus IV 1448 (Preisendanz. Pap. graec. mag. I 120).

Zugehörigkeitsverhältnis zu Jesus steht [143]). Wenn wir also — um den Gedankengang des P an unserer Stelle zu vervollständigen — „auf Christus getauft", das heißt zu seinem Eigentum geworden sind, dann haben wir auch Anteil an seinem Tod erhalten. Denn wie Jesus selbst die Taufe als bildliche Ausdrucksweise für seinen Tod heranzieht (Mc 10, 38 f. Lc 12, 50), so ist bei unserer Taufe im Symbol des Untertauchens der stellvertretende Tod Christi in Wirklichkeit auf uns übergegangen; aber nun nicht auf Grund unserer eigenen Anstrengung oder „ex opere operato" (rein durch den ordnungsmäßigen Vollzug), sondern als ein Werk Gottes, das er uns zukommen läßt, sodaß wir getrost „im Glauben an Gottes Macht" (Kol 2, 12!) sagen können: Wir sind gestorben, aber nicht durch „Selbstmord". Weil Gott seine Heilstat für uns an das Zeichen der Taufe gebunden hat, ist sie mehr als nur Zeichen und nur Symbol; aber weil Gott darin handelt, ist sie keineswegs ein magisches Zaubermittel [144]).

v. 4 Wie nun aber die Geschichte Jesu mit seinem Tod und seinem Begräbnis als der Bestätigung seines Todes nicht etwa ihr Ende erreicht hat, sondern dies nur die Vorbedingung zu etwas viel Größerem war, so ist auch unser „Sterben und Begraben-werden mit Christus" die Vorbedingung für ein neues, andersartiges Leben. Es geschah, „damit wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so auch wir in einem neuen Leben wandeln sollen". Ganz ausdrücklich beschreibt P hier die Auferweckung Jesu als einen Erweis der göttlichen *δόξα* (כָּבוֹד im AT). Dieser „Lichtglanz", wie wir das Wort im NT sehr oft übersetzen müssen [145]), ist ein sinnenfälliges Zeichen (wie z. B. Ex 30, 21 f. die Feuersäule!) der Majestät Gottes, in der sich somit die Auferweckung Jesu vollzogen hat.

Aber nun bringt die eigentliche Folgerung des Finalsatzes auf den ersten Blick eine Überraschung, weil P die Korresponsion zu-

---

143) Vgl. Heitmüller aaO. S. 100 ff., bes. 106 ff. und 127. — Andere Deutungen sind teils unzureichend (die „mystische": Oepke ThWtb. I 537 [Anm. 50]), teils nur ergänzend (die „bankmäßige" gemäß eines Papyrus des 2. Jhdts.: Deißmann „L v. O." S. 97 f.). — Dasselbe Zugehörigkeitsverhältnis zu Mose in 1. Kor 10, 2: vgl. Lietzmann z. St. 45.

144) Gegen dieses magisch-superstitiöse Mißverständnis richtet sich ausdrücklich 1. Kor 10, 1—11; daselbst auch bez. des Abendmahles!

145) J. Schneider „Doxa" 1932, bes. S. 21, 67 f. hat diese Bedeutung als Grundbedeutung angenommen; dagegen G. Kittel ThWtb II S. 238.

nächst völlig außer Acht läßt. Man erwartet doch auf das ὥσπερ ἐγέρθη ὁ Χριστός ein οὕτως καὶ ἡμεῖς ἠγέρθημεν, oder allenfals ein auf das Ende der Zeit hindeutendes ἐγερθήσομεν, sodaß der „Zwischenzustand" darin zum Ausdruck käme; aber nichts von beidem steht in unserem Text, sondern es hat den Anschein, als setze das P stillschweigend voraus. Denn er fährt nun statt im Indikativ im adhortativen Konjunktiv fort und sagt, wir „s o l l t e n im neuen Leben wandeln". Es spricht also von einer Möglichkeit, bei der es an uns liegt, sie zu verwirklichen. Die καινότης ζωῆς ist also zwar vorhanden, aber sie wirkt sich nicht automatisch aus, sondern sie soll erst von uns zur Grundlage jeder einzelnen Handlung gemacht werden.

Daß P wie in 2. Kor 5, 17 von einem neuen Leben überhaupt sprechen kann, zeigt wiederum die eine, indikativische Seite unserer anthropologischen Antinomie; daß wir dieses neue Leben noch verwirklichen sollen, stellt uns mit einem Male vor ihre andere Seite, um derentwillen wir sie die „ethische" Antinomie nennen können. Aber das wird erst aus dem Folgenden recht deutlich:

v. 5 P greift zuerst noch einmal auf jenes Sterben zurück, indem er mit einem neuen Bild unsere durch die Taufe gewirkte unzertrennliche Schicksalsgemeinschaft mit Christus umschreibt. Wir sind mit der Ähnlichkeit seines Todes verwachsen, d. h. — logisch genauer — wir sind durch die Ähnlichkeit seines Todes mit seinem Tode vereinigt. Dasselbe wird nun auch hinsichtlich unserer Auferstehung der Fall sein; P holt hier somit den Gedanken nach, den wir im letzten Satz vermißt haben, wenn er sagt, daß wir in Analogie zum Sterben mit Christus auch der Auferstehung mit ihm teilhaftig werden würden.

Wiederum erwartet man ja zunächst statt des ἐσόμεθα ein γεγόναμεν; aber daß P so nicht sagt, liegt in jener ethischen Antinomie begründet, durch die dem Taufgeschehen jeder magische Anschein genommen wird. In Kol 3, 1 kann es ohne Bedenken συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ heißen, also von einem bereits vollzogenen Zustand die Rede sein, der ja durch das Symbol des Auftauchens aus dem Wassergrab der Taufe geschaffen war; aber nur deshalb ohne Bedenken, weil aus der Bedingung der Auferstehung mit Christus die Mahnung gefolgert wird, „das Obere zu suchen". Erst

der Gehorsam gegenüber diesem Gebot läßt aus jener Auferwekkung zum neuen Leben im Geiste die Gewißheit der Auferwekkung zu einer neuen Leiblichkeit entstehen. Noch ist ja das neue Leben ein „verborgenes Leben", aber als solches durchaus real; das freilich fällt uns zu glauben so schwer, weil es zu denken unmöglich ist, wenn man sich nicht in schwärmerischen Enthusiasmus verlieren will (2. Tim 2, 17 f. gegenüber 1. Thess 4, 13 f!).

Das gerade sucht P dadurch zu vermeiden, daß er an unserer Stelle den Parallelismus von Gestorben- und Auferstanden-Sein des getauften Christen nicht durchführt, sondern die Auferstehung als das zu erstrebende Ziel in die Zukunft, ins Eschaton, verlegt. Durch die recht verstandene Taufe ist darum das Christentum sowohl vor dem moralistisch-gesetzlichen, als auch vor dem magischnaturhaften (susperstitiösen) Mißverständnis gefeit [146]).

So zeigt sich gerade in der Ausdrucksweise des *σύμφυτοι γεγόναμεν ... καὶ ... ἐσόμεθα* die bereits angeklungene Antinomie von Sein und Sollen. Wiederum gilt es, beide Seiten zu betonen, wenn wir von der Auferstehung reden: „Weil für (die erste Christenheit) das Osterwunder geschehen ist, die Tat Gottes sichtbar geworden, die andere Welt hereingebrochen ist, darum ist von Ostern her ... ihr ganzes religiöses Leben ein Haben, ein Wissen, ein Gewißsein" [147]). Weil indessen die Form dieser Weltzeit nach wie vor weiter besteht, und weil wir zwar die Gabe des heiligen Geistes als Angeld auf die Vollendung haben, im übrigen aber in unserem Fleischesleib weiter leben, ist unser ganzes religiöses Leben, ein „Nacheilen, ob wirs auch ergreifen möchten" (Phil 3, 12), also ein „Noch-nicht-haben". Eben darum kann P einmal sagen, wir seien schon auferstanden (nämlich um nach dem, was droben ist, zu trachten: Kol 3, 1), dann wiederum, die Auferstehung stehe uns noch bevor [148]. Es ist also nicht so, als könnten wir von unserer Auferstehung und Unsterblichkeit als einem s i c h e r en Besitz reden, sondern vielmehr haben wir beides nur als einen Be-

---

146) Dadurch ist die christl. Taufe trotz mancher formal-äußerlicher Analogie himmelweit von jüd. Waschungsriten und hellenist. Mysterienweihen unterschieden (Naturmythus — Geschichtstatsache!).

147) G. Kittel „Die Auferstehung Jesu" aaO. S. 168.

148) Bes. deutlich wird dies in den 3 Verbalformvarianten 1. Kor 6, 14 (Futurum „eschatologisch"; Präsens „ethisch"; Aorist „sakramental". Vgl. G. Bertram in Festg. f. A. Deißmann 1927, S. 206, Anm. 1!).

sitz auf Bewährung. Wir dürfen nicht darauf ausruhen, sondern wir haben die Verpflichtung, im neuen Leben zu wandeln (6, 4), es in unserer Handlungsweise zu realisieren.

v. 6 Daß uns die Möglichkeit dazu gegeben ist, kann P gar nicht oft genug betonen, weil mit der Möglichkeit die Notwendigkeit vor uns hintritt. So übernimmt er hier freilich nicht aus dem Taufvorgang direkt, sondern als Analogie zu unserem in der Taufe vollzogenen Tod aus der Art des Sterbens Jesu das Bild vom Mitgekreuzigtwerden. Diese Kreuzigung unseres „alten" (vorchristlichen) Menschen mit Christus hat den Zweck einer Genugtuung gegenüber der Sünde, die hier wiederum als personhafte Macht erscheint. Denn sie geschah zur Vernichtung des von der Sünde beherrschten Leibes, wie es bei jedem Delinquenten der Zweck des Kreuzestodes ist, den Leib zu zerstören. Statt des Begriffes *σῶμα* (zum Ausdruck vgl. Sap 1, 4) verwendet P allerdings gewöhnlich den Begriff *σάρξ*, mit dem Unterschied, daß jener mehr die äußere Erscheinungsform, dieser dagegen die Substanz umschreibt.

Die Sünde oder besser, der Sündendämon gleicht dabei einem Feldherrn, der im Menschen sein Zelt aufschlägt, indem er das Fleisch, bzw. den Leib „okkupiert" und zu seiner Wohnung macht und dafür auch „Miete" bezahlt, nämlich in der Gestalt des Todes, den er über den Menschen verhängt. Das ist der Sinn der Ausdrucksweise, „der Tod sei die Bezahlung der Sünde" (Rom 6, 23) und der Leib somit ein Todesleib (7, 24). Wenn nun durch die Vernichtung dieses Leibes die Sünde ihrer Wohnstätte — um bei diesem Bild zu bleiben — beraubt ist, sind wir vom Sklavendienst befreit und brauchen somit der Sünde nicht mehr zu dienen.

v. 7 Dadurch aber sind wir zu Freigelassenen geworden; wir sind von der Sünde gleichsam durch einen rechtsgültigen Urteilsspruch befreit: „Denn wer stirbt, ist von der Sünde frei." P will also in immer neuen Abwandlungen jenen einen Grundgedanken seinen Gegnern mit ihrer von einem schlimmen Mißverständnis abhängigen Parole (6, 1) entgegenhalten, nämlich den: Wir haben mit der Sünde schlechthin nichts mehr zu tun, wenn wir wirklich Christen geworden sind. Oder aber wir sind in einen frevlen Spiel mit der Gnade Gottes begriffen, die er uns in der Taufe geschenkt hat. In dieser Taufe nämlich sind wir als Sünder und damit der

Sünde gestorben, und dieser Tod schafft eine völlig neue Rechtslage. Zum Verständnis dieses Satzes, wie P ihn in v. 7 so knapp und klar formuliert, müssen wir den rabbinischen Grundsatz heranziehen, „daß wer stirbt, infolge seines Todes gerechtgesprochen ist von der Sünde“ [149]). Der Tod schließt also eine sühnende Wirkung mit ein und hebt zudem alle Verpflichtungen auf, sodaß ihre erneute Mißachtung ausgeschlossen ist. Die Sünde kann somit an den Menschen, wenn er einmal gestorben ist, keine Forderung mehr stellen, vielmehr ist der Tod das größte, was sie von ihm verlangen konnte.

. 8/9 Dieses Sterben vollzog sich in so enger Verbindung mit dem Tod Jesu, daß P immer wieder wie schon oben (v. 4!) die Präposition σύν gebraucht, um dies auszudrücken. Dadurch kommt eine Parallelität des Vorganges zum Ausdruck, dessen Realität hinsichtlich des Sterbens bereits in der Taufe an uns sichtbar geworden ist, dessen Realität aber hinsichtlich des Lebens, d. h. der Auferstehung erst noch sichtbar werden wird (dieselbe „Inkonsequenz“ wie in v. 5!). Was wir so von uns in der Zukunft glauben, das wissen wir bereits von Christus (πιστεύομεν v. 8 — εἰδότες v. 9). Und nur deshalb sind wir so zuversichtlich, weil wir mit ihm zu einem gemeinsamen Schicksal (σὺν Χριστῷ) verkettet sind.

Wenn P hier vom Leben spricht (συζήσομεν), so meint er damit das „neue“ Leben, das nach der Taufe bereits an uns begonnen hat, aber erst in der Auferstehung an unserer neuen Leiblichkeit sich voll auswirken kann. Das ist ja für unseren derzeitigen „Zwischenzustand“ grundlegend und eben deshalb ergeben sich Antinomien, daß wir durch die Verleihung des Geistes (an Stelle des νοῦς Rom 7, 25) zwar neu geboren sind (Joh 3, 5. 1. Petr 2, 2), unser Leib aber noch nicht zu einem σῶμα πνευματικόν geworden ist (1. Kor 15, 44). Das geschieht erst in der Auferstehung, in der wir die volle Auszahlung dessen erhalten, was wir jetzt als Angeld in Händen haben. Dann werden wir nämlich wie unser auferstandener Herr nicht mehr sterben, sondern ewig leben. Dies ist deshalb unser fester Glaube, weil der von den Toten auferweckte

149) Entscheidend ist Sifre Num § 112 zu Num 15, 31: „Alle, die sterben, erlangen durch ihren Tod Sühne“ (vgl. K. G. Kuhn ZNW 30, 1931, S. 305 ff.).

Christus unabhängig ist von der Macht des Todes, die zuvor auch über ihn Herr geworden war.

v. 10 Denn auch sein Tod geschah um der Sünde willen, wiewohl er selbst „von Sünde nichts wußte". Ihn — sagt P in 2. Kor 5,21 — „hat Gott für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gottes Gerechtigkeit würden". Darum also ist Christus Mensch geworden und als solcher während seines irdischen Lebens in Beziehung zur Sünde getreten; nach dieser völligen Erniedrigung (Phil 2,7 f!) freilich konnte sie auch von ihm wie von jedem Menschen den Tod verlangen. Dieser Tod am Kreuz war eine Genugtuung der Sünde gegenüber (1. Kor 15,3), durch den jeder weitere Anspruch auf Christus aufgehört hat und nicht mehr die Sünde, sondern allein Gott vollen Anspruch auf ihn haben kann. Das meint P mit dem durch den Relativsatz nicht gerade einfachen v. 10: „Was nämlich (= im Hinblick darauf, daß) Christus gestorben ist, ist er der Sünde gestorben ein für allemal; was er aber lebt, lebt er Gott." Die im Tod vorliegende Genugtuung ist von einer umfassenden Bedeutung, weil sie für alle Zeit einen Schlußstrich zieht, indem sie ein für allemal gilt. Jesus nimmt das Urteil Gottes über die Sünde der Menschheit gehorsam auf sich und befreit sie somit endgültig (*ἐφάπαξ*) davon. Ähnlich bringt der Hebr.-Brief denselben Gedanken zum Ausdruck: Im Gegensatz zum täglichen Opfer der Hohenpriester (7,27), das somit nur für kurze Zeit seine Sühnewirkung tat, hat Christus *ἐφάπαξ* durch sein Selbstopfer eine *αἰωνία λύτρωσις* (9,12) zustande gebracht, also daß wir „ein für allemal geheiligt worden sind" (10,10).

So betont auch P durch die auffällige Stellung des *ἐφάπαξ* am Ende des Satzes, daß Christus und damit wir selbst durch seinen Tod von der Sünde ein für allemal geschieden sind. „Denn Christi einmaliges Sterben ist paradigmatisch und dynamisch fortwirkend für uns" — kraft „göttlicher Kausalität, die durch die Taufe vermittelt ist" [150]). Darum stehen hier in Rom 6 v. 10 *τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ* und v. 2 *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ* parallel; mit vollem Bewußtsein aber hat P in d i e s e r Stelle das *ἐφάπαξ* weggelassen. Freilich sollte — zumal bei *ἀποθνήσκειν* — ein solcher Zusatz selbstverständlich sein. Weil das aber in diesem Falle nicht so ist, schreibt P das ganze Kap 6, und deshalb stehen wir dabei vor

---

150) Stählin ThWtb I S. 383 f.

einer Antinomie. Wäre es selbstverständlich, bedürfte es keines Imperativs mehr, und dann bräuchte P im Folgenden nicht λογίζεσθε ... zu sagen!

v. 11 Wie bei dem lebendigen Christus, der allein Gotte lebt[151]), so kommt diese Gottbezogenheit auch bei seinen Jüngern, etwa in Rom 14, 8 und bes. Gal 2, 19, zum Ausdruck, an letzterer Stelle im Hinblick auf P selbst: Er lebt zwar noch im Fleisch, aber in dieser Hülle des Fleisches wirkt Christus, und darum ist sein Leben Hingabe an den, der sich für ihn dahingegeben hat. Weil P möchte, daß dies a l l e Glieder der Gemeinde sagen können, fährt er fort mit den Worten: „So haltet auch ihr euch dafür, tot zu sein für die Sünde, aber lebend für Gott in Christo Jesu!" In diesem Vers stellt P wie in v. 4 unsere Seinsweise der gegenüber, die sich in Christus dem Auge des Gläubigen erschließt; d. h. unser Leben verläuft dem des Christus darin parallel, daß wir für die Sünde tot und somit für Gott lebendig sind. Aber das nun nicht durch einen magischen Akt — als solchen, würde man die Taufe (im heidnischen Sinn) völlig mißverstehen —, sondern durch bewußte Willensaneignung. Nicht durch die Betrachtung der Taufe als eines naturhaft-geschichtlichen Ereignisses oder durch ihr Erlebnis als einer göttlich-übergeschichtlichen Potenz im Sinne der Mystik, sondern allein durch diese willentliche Aneignung wird das Handeln Gottes in unserem Leben wirksam. Darum gebraucht P als deutlichen Ausdruck der darin enthaltenen ethischen Antinomie den Imperativ λογίζεσθε. Und über all diesen Imperativen steht das erhabene Wort Jesu aus Joh 7, 17 mit seiner Versicherung, daß nicht der teilnahmslose Zuschauer, sondern allein der willige Täter zur rechten Glaubenserkenntnis gelangt. Jenes „Dafürhalten" steht darum nicht zum Ausdruck einer suggestiven Einbildung oder eines fiktionalistischen „Als ob"; vielmehr ist es die Anerkennung einer Wirklichkeit, die von Gott her unser Leben trifft, aber an seiner naturgegebenen Form nicht sichtbar ist, sondern mit ihr sogar im Widerspruch steht. Deshalb ist es auch kein verkrampfter Nomismus oder — letztlich immer ichbezogener — Moralismus, der aus jenem Imperativ herausklingt. Vielmehr: Was von Gott her bereits Wirklichkeit ist, das setzen wir nun auch für

---

[151]) Maßgebend ist Mc 12, 27 par; vgl. außerdem IV. Macc 7, 19. 16, 25.

unser Leben als solches in Kraft. Schlagwortartig ausgedrückt, heißt das: „Sei, was du bist, und du wirst, was du bist.“[152]) Jene Wirklichkeit besteht nämlich darin, daß wir für die Sünde tot sind und nur noch für Gott leben. Sein Urteil über uns als Sünder ist dadurch vollstreckt worden, daß wir — in der Taufe — mit Christus gestorben sind und somit wie dieser die Möglichkeit zu einem neuen, ganz auf Gott ausgerichteten Leben haben. Weil jedoch unser Wille nie in Ruhestellung verharrt, sondern immer aufs neue seine Entscheidungen in äußerlich veränderten Lebenslagen zu treffen hat, deshalb sind wir als Christen nie fertig, nie der Versuchung enthoben oder ihr von vornherein überlegen, sondern müssen immer wieder uns in die von Gott geschenkte Wirklichkeit hineinstellen; müssen uns dafür halten, gestorben zu sein der Sünde. Deshalb steht im Gegensatz zu jedem Nomismus die Gabe Gottes zuerst da, und im Hinblick auf sie heißt es: „Halte, was du hast ...“ (Apc 3, 11).

Dies unser „neues Leben“ (2. Kor 5, 17) „für Gott“, „für Christus“ und „für die Gerechtigkeit“, wie Gal 2, 19 f., 2. Kor 5, 15 und 1. Petr 2, 24 es uns schildern, wird von P an unserer Stelle durch eine höchst bedeutsame knappe Wendung näher gekennzeichnet, wenn er sagt: *ζῶντες τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Das Verhältnis dieses so wichtigen Ausdrucks, den wahrscheinlich P zuerst gebildet hat (bei ihm 164mal, nach ihm nur noch 32mal im NT), ist abhängig von der Bedeutung der Präposition *ἐν*. Wie immer, so müssen wir auch hier von der lokalen Bedeutung ausgehen. Aber ein sog. „fluidales“ Verständnis[153]) ist schon deshalb unzureichend, weil es eine bei P durchaus nicht so vorhandene mystische Auffassung in das Christus-Verhältnis einträgt und weil im Sprachgebrauch des P dem *εἶναι ἐν Χριστῷ* das *εἶναι ἐν σαρκί* gegenübersteht (Phm 16: *καί ... καί*). Vielmehr verbindet sich die lokale Grundvorstellung mit dem Gedanken der eschatologisch bestimmten „Universalpersönlichkeit“ Christi, ein Gedanke, der in der Gliedschaft der Vielen am e i n e n Leibe (Rom 12, 5 und 1. Kor 12, 12) deutlich zum Ausdruck kommt. Wie wir alle durch unsere Geburt mit dem ersten Menschen in Verbindung stehen, so durch unsere Wieder-

---

[152]) W. Gutbrod „Die paulinische Anthropologie“ S. 214—216.
[153]) So A. Deißmann „Die nt.liche Formel ‚in Christo Jesu‘“ 1892; vgl. A. Oepke ThWtb. II 537 f.

geburt in der Taufe mit dem letzten Menschen, mit Christus als den Antityp Adams. Als dieses *σῶμα Χριστοῦ* sollen wir nun für Gott leben, weil Christus und mit ihm bzw. in ihm wir selbst der Sünde gestorben sind. Somit bilden wir alle zusammen seinen Leib[154]).

Allein hier hat eine Bezeichnung wie „corpus Christi mysticum" ihr Recht; wenn man nämlich bei P oder im Christentum überhaupt von „Mystik" spricht, muß dabei betont werden, daß es sich nicht um ein Aufgeben der Person in Christus, um ein Untergehen des Ich im Du handelt. Darum spielt im NT nicht das Wort *ἕνωσις* = unio, sondern das Wort *κοινωνία* = communio die große Rolle; und darum hat der Christ in seinem ganzen Leben die Verpflichtung zur Ethik; d. h.: „Die Ethik Pauli ist nichts anderes als die Mystik des Seins in Christo vom Standpunkt des Wollens aus betrachtet."[155]) Die Formel *ἐν Χριστῷ* ist also nur eine am Bild des Leibes Christi gewonnene prägnante Umschreibung des Koinonia-Gedankens, wie er im Ausdruck *σὺν Χρ.* vorliegt. Wir können darum zur Unterscheidung von *σύν* und *ἐν* sagen, daß alles Geschehen *σὺν Χρ.* einen Zustand *ἐν Χρ.* nach sich zieht. Und so ist das, was unter dem Stichwort „mit Christus" steht, recht eigentlich die „Mystik" des Apostels P, weil erst von hier aus das *ἐν Χρ.* verstanden werden kann und nur von hier aus Mißverständnisse im Sinne einer „unio-Mystik" abgewehrt werden können[156]). Vollzieht sich doch auch in unserer Stelle der Gedankengang vom *σύν* zum *ἐν*.

v. 12 Einerseits also sind wir mit Christus der Sünde bereits abgestorben und mit ihm in einem Leibe vereint; andererseits aber leben wir nach wie vor weiter in unserem sterblichen Leibe. Daraus zieht P in Folgenden die Konsequenz für unser praktisches Leben; hierbei wird die dem ganzen Abschnitt zugrunde liegende Antinomie noch einmal deutlich: „Der Getaufte ist in Christus zwar

---

154) G. Gloege aaO. S. 288—291 nennt deshalb mit Recht die Tatsache, „daß die Kirche sowohl mit dem Christus eine Einheit bilde und trotz dieser Einheit wesentlich von ihm geschieden sei", eine „antinomische" Aussage, die eben in unserer anthropologischen Antinomie begründet ist.

155) A. Schweitzer „Mystik" S. 288.

156) Gegen das mißverständliche Schlagwort „Christus-Mystik" auch Bultmann ThWtb II S. 869.

eingegangen, aber nicht aufgegangen. Er ist wohl in die Gemeinschaft mit ihm versetzt, aber er ist nicht Christus geworden, er steht immer noch als Sünder vor Gott und wartet auf seine völlige Erlösung." [157])

Folglich hat die Sünde zwar keinen Anspruch mehr auf uns, sucht aber dennoch — wenn auch widerrechtlich — ihre alte Herrscherstellung über uns zu erneuern. Dabei dient ihr der in seiner Schwachheit verbliebene Leib als Angriffspunkt, weil wir uns durch seine Begierden in die Versuchung führen lassen. Einerseits also sind wir für die Sünde tot; andererseits aber ist dies kein Zustand, nichts Statisches, sondern immer etwas Dynamisches, das wir im Kampf mit der Versuchung dauernd aufs neue erwerben müssen, um es zu besitzen. Weil die Sünde ihre alte Herrscherstellung über uns nicht aufgeben will, weil der Sündendämon wie ein königlicher Feldherr in unserem Leibe weiter wohnen will, deshalb gilt es für uns, zu widerstehen und nicht den Lüsten dieses Leibes zu gehorchen. Denn die Sünde soll darin nicht König sein, vielmehr der Geist Jesu Christi (Rom 8, 11), der unseren Leib zum Tempel des lebendigen Gottes macht (1. Kor 3, 16, 2. Kor 6, 16). Darum gilt unser Kampf nicht dem Leibe als solchem, sondern seinen Begierden, die samt seiner Todverfallenheit verblieben sind, und damit der Sünde schlechthin.

v. 13 Dazu müssen wir Waffen bereit haben, und diese Waffen sind die einzelnen Glieder unseres Leibes. Solange wir als Sklaven der Sünde dienen mußten, haben wir zwangsläufig diese Waffen ihr zur Verfügung gestellt. Nun aber ist dieser Zustand durch ein neues Leben abgelöst worden, und darum ermahnt uns P, zur ehemaligen Knechtschaft nicht wieder zurückzukehren. Solche kriegerischen Bilder wie hier sind nicht nur bei P — man vgl. vor allem Eph 6, 10 ff.! —, sondern im ganzen NT außerordentlich beliebt. So gebraucht Jesus selbst in der zur Herausstellung der kosmologischen Antinomie herangezogenen Stelle (bes. Lc 11, 21) einen Vergleich aus dem Gebiet des Kampfes. So haben wir ebenfalls schon erwähnt, daß der Sündendämon in unserem Kapitel (Rom 6, 23) mit einem Kriegsherrn verglichen wird, der uns als Sold den Tod auszahlt. Und wie wir hier als Soldaten der Sünde erscheinen, so gleicht unser ganzes Leben einem Kampf, nur daß es von

---

[157]) Althaus im NT Deutsch zu Röm S. 52.

entscheidender Bedeutung ist, wem wir unsere Glieder als Waffen zur Verfügung stellen.

v. 14 Die Entscheidung sollte uns nicht mehr schwer fallen. „Denn die Sünde wird nicht (mehr) über euch Herr sein", sondern ihr habt einen stärkeren Herrn, der diese Sünde längst überwunden hat[158]). Wer sich also im Kampf auf die Seite Gottes stellt, der ist des Sieges gewiß (1. Kor 10, 13), weil nicht mehr das Gesetz, sondern die Gnade regiert. Das Gesetz mit seiner richtenden Forderung wurde ja von der Sünde dazu verwandt, den Menschen sich dienstbar zu machen, also über ihn Herr zu werden. Nun aber ist der Mensch nicht mehr mit sich allein, sondern Gott ist ihm in Christo als sein Erlöser erschienen, der ihn vom Joch der Sünde befreit und die Gnade triumphieren läßt. Darum bildet die Antithese Gesetz und Gnade in Joh 1, 17 den Ausgangspunkt zum Verständnis des Neuen, das mit Christus angebrochen ist und von dem das Evangelium nun kündet. Weil wir nämlich unter der Gnade stehen und nicht unter dem Gesetz, ist uns der Gehorsam keine Last mehr; wir können gar nicht in der Sünde beharren, damit die Gnade umso größer werde, weil uns diese Gnade vor der Sünde bewahrt. Das ist der rechte Gedanke der christlichen Freiheit, mit dem sich der Ring hin zu 5, 21 und 6, 1 wieder schließt, die Freiheit zum rechten Gottesdienst, in dem wir unsere Glieder als Waffen der Gerechtigkeit Gott zur Verfügung stellen.

Was wir somit als ethische Antinomie aus Rom 6 erwiesen haben und was in diesem Sinne bei P allenthalben anklingt (s. u. Anm. 163), das bringt er in Phil 2, 12 f. auf eine besonders prägnante Formel, um damit ein für allemal eine Antwort zu geben, auf die Frage der Schwärmer aller Zeiten: ob es denn überhaupt noch nötig sei, etwas zu wollen und zu schaffen, wenn Gott kraft seines Geistes in uns handle. Es muß dazu immer wieder gesagt werden, daß Gott uns nicht nach Art eines Zauberkünstlers verwandelt, sondern als Menschen bestehen läßt, ohne daß das Sakrament magisch wirken und damit das Christentum zu einem Mysterienkult wie tausend andere werden würde. So sehr wir darum

158) Die futurische Verbalform trägt vielleicht im Unterton imperativischen Charakter (vgl. die in LXX als Futura übers. hebr. Verbalformen!), soll aber doch wohl in erster Linie die unverbrüchliche Glaubensgewißheit ausdrücken.

aus jener Tiefenschau heraus Gottes Handeln allenthalben feststellen dürfen, so sehr müssen wir doch darauf achten, daß wir selbst handeln. So sehr wir getrosten Mutes unseres Heiles sicher sind, so sehr müssen wir dieses Heil erst schaffen, als sei es noch gar nicht da. „So sehr und so unbedingt das Urchristentum Religion des Indikativs ist, der Botschaft von dem Geschehenen und Gegebenen, so wenig kann es doch je den Imperativ, die sittliche Forderung verleugnen", und das nicht aus mangelnder Logik, „sondern aus der Sache" [159]). Aber die Befolgung dieser sittlichen Forderung ist nun nicht mehr Leistung, sondern Frucht (Gal 5, 22), und darum erscheint jene „Leistung" dem, der durch den Geist die Dinge in einer neuen Sicht erkennt, nicht als Gewinn, sondern als Verlust (Phil 3, 3).

Fassen wir kurz zusammen: Weil die Christusbotschaft eschatologisch ist und dieses Eschaton durch Jesus Christus Gegenwart und Zukunft zugleich bedeutet, lösen in der Botschaft des NT Indikative und Imperative einander ab. Was somit im Blick auf die Gegenwart Gabe ist, das tritt im Blick auf die Zukunft als Aufgabe vor uns hin; das, was wir geschenkt bekamen, sind wir zu tun gefordert; ja weil es uns gegeben wurde, deshalb erst können wir es schaffen. Diese unausgleichbare Doppelheit der Aussagen ist nun nicht im Sinne einer Entwicklungslehre abzubauen, der gemäß wir erst durch unser „strebendes Bemühen" einen gewissen Grad der Erlösung erlangen würden. Ebenso wenig dürfen wir statt dieses nomistischen bzw. idealistischen Mißverständnisses das sakramentale bzw. magische walten lassen, dem nach Römer 6 ein Teil der Gemeinde von Rom anheimzufallen drohte. Vielmehr gehört beides als gegenseitige Bedingung unlösbar zusammen: „Die Erlösung wird mißverstanden, wenn sie nicht als Begründung von Imparativen, als Ermächtigung der sittlichen Tat erkannt wird; die Mahnungen, wenn nicht ihre Begründung in der schon geschehenen Erneuerung deutlich wird." [160])

Wie sich die Begriffe Sünde und Tod ergänzen, so auch die Begriffe Geist und Leben, insofern letzteres immer die Wirkung oder Folge des ersteren darstellt. Aber aus der Gabe des Geistes resultiert nie ein „non posse peccare", sondern nur ein „posse

---

[159]) G. Kittel „Die Religionsgeschichte und das Urchr." S. 118.
[160]) P. Althaus aaO. zu Röm. S. 53.

non peccare"[161]). Während unseres Lebens im irdischen Leib sind wir nie am Ziel, nach dem wir streben (Phil 3,12). Wie nämlich die *σάρξ* grundsätzlich abgetan ist, aber tatsächlich noch besteht, so ist es ja hinsichtlich des *αἰὼν μέλλων* auch, der bereits begonnen hat, wiewohl der alte Kosmos noch vorhanden ist. Darum ist der Kampf, von dem wir oben sprachen, das Kennzeichen unseres Christenlebens: Als Glieder des neuen Aeon stehen wir im Kampf mit dem, was zum alten Aeon gehört. „Das neue Leben ist — noch verborgene (Kol 3,3) — Glaubensrealität"[162]). Wir können also grundsätzlich nur in Antinomien reden, wenn wir unser Christ-sein näher kennzeichnen wollen: Wir sind einerseits frei von Sünde, weil wir ihr abgestorben sind; und wir sind andererseits immer der sündlichen Versuchung ausgesetzt, weil wir noch im Fleischesleib mit seinen Begierden leben. Darum sagt P einerseits, wir seien schon gerettet (Eph 2,5.8; vgl. Tit 3,5), ergänzt dies aber in Rom 8,24 durch den Begriff der Hoffnung und sagt andererseits, die Rettung stehe uns überhaupt noch bevor (Rom 5,9 f u. ö.). Oder er tut dies bei dem Begriff der Gotteskindschaft, die in Rom 8, 14—16 bereits Gegenwartsbesitz ist, in 8,23 aber als Zukunfterwartung erscheint. Darum auch, weil wir tot sind und doch noch leben (Rom 8,9—13), gilt es, daß wir zuerst als Lebende sterben, um als Sterbende zu leben (2. Kor 6,9)[163]).

Schließlich: Wie wir seither immer von der Vorwegnahme des ewigen Lebens im neuen Leben des Getauften sprachen, so können wir umgekehrt auch sagen, daß wer nicht glaubt, bereits gerichtet ist und dennoch erst dem endgültigen Gericht entgegengeht (Vorwegnahme des Endgerichtes). Die Antinomie zwischen Heils-

161) Zur Formulierung vgl. Augustin. de corrept. et grat. 12,33 (Wiegand Dogmengesch. I S. 112[1]).

162) A. Oepke ThWtb II S. 335.

163) Dieselbe Antinomie, daß wir frei von Sünde sind und doch noch gegen sie kämpfen müssen, zeigt P außer in den anschließenden vss. Rom 6,15—23 an folg. Stellen bes. deutlich auf: Gal 5,13—26. Eph 2,1—10 (v. 5. 8 *σεσῳσμένον* gegenüber der Mahnung in v. 10!). Kol 2,20—3,4 (s. o. S. 85). 1. Thess 5,1—11. 1. Kor 6,1—11. — Diese Doppelheit, die wir dann noch bes. drastisch in Phil 2,12 f. nachweisen konnten (S. 93 f.), zeigt sich — nur noch einmal verschärft — auch im Herzstück unseres Christenlebens, im Gebet: Denn wir sollen beten, obwohl oder gerade weil Gott unsere Bedürfnisse bereits im Voraus kennt (Mt 6,8) und wir nur durch seinen Geist beten können (Rom 8,26). Vgl. dazu noch E. Hirsch in RGG² II 895 (Art. „Gebet" IV).

gewißheit und Heilsbestätigung, die wir als die eigentümlich anthropologische Antinomie bezeichneten, erfährt somit in der Umkehrung ihre Ergänzung, weil sich dem Glauben hinsichtlich des Ungläubigen die Antinomie zwischen Gerichtsgewißheit und Gerichtsbestätigung erschließt. So kann im Joh-Ev. ausdrücklich davon die Rede sein, daß der Gläubige gar nicht gerichtet wird, daß aber der Ungläubige bereits gerichtet ist! (Joh 3, 18. 36 und bes. 5, 24.)

Blicken wir zum Schluß hin zum Ausgangspunkt dieser unserer anthropologischen Antinomie, den wir aus Joh 6, 44 (bzw. 12, 32) gewannen, dann merken wir, daß auch hier alles „Zwangs- und Zaubermäßige ausgeschieden ist“ [164]). Gott wirkt gerade dann das Wollen und Vollbringen in uns, wenn er uns zu handeln befiehlt. Im gläubigen Vertrauen zu Gott ist uns darum die sog. Prädestination ihre Problematik enthoben; denn sie steht „sub specie divina“, und für Gott fallen, wie wir schon oben sahen, Gegenwart und Zukunft zusammen, in ihm heben sich alle irdischen Widersprüche auf, und im Blick auf ihn lähmen sie darum nicht unser Handeln, sondern sie machen uns um so glaubensfreudiger.

Auch hier bei unserer ethischen Antinomie gilt es darum, sich vor den beiden Mißverständnissen zu hüten, die wie bei den oben herausgestellten Antinomien durch Überbetonung einer der beiden widerspruchsvollen Gesamtbilder sich ergeben und zur Lösung des „Rätsels“, bzw. zur Aufhebung der „Torheit“ unserer Botschaft führen; wir mußten bereits oben mehrfach daran erinnern und können hier noch einmal kurz so zusammenfassen: „Strebend sich bemühen, um erlöst zu sein, ist das gesetzliche Mißverständnis der Religion; von allem Streben erlöst zu sein, ist das mystische Mißverständnis der Religion; erlöst sein zum höchsten Streben, das ist das christliche Verständnis der Religion.“ [165]) Der Wille darf also nicht zum Moralismus führen, das Gemüt nicht in Mystik verschwimmen und der Verstand sich nicht in Spekulationen verlieren; vielmehr muß der Verstand den Widerspruch zwischen dem Imperativ zum „moralischen“ Handeln und dem Indikativ des „mystischen“ Geschehens als unlösbare Antinomie hinnehmen

[164]) A. Oepke ThWtb II 501. Zur „Prädestination“ vgl. noch H. Engelland in Festgabe f. K. Heim S. 159 ff., bes. S. 175 ff. sowie 178 f.

[165]) G. Heinzelmann im NT Deutsch zu Phil 3, 16, S. 178 f.

und im Glauben — ἐκ πίστεως εἰς πίστιν (Rom. 1,17) — überwinden.

Denn der ethische Imperativ ist nicht deshalb durch einen Indikativ unterbaut, weil der Apostel „eine im optimistischen Ton gehaltene Ermunterung“ geben wollte [166]), sondern um uns dadurch einzuschärfen, daß erst beides unser wahres Christenleben ausmacht. Und wir sehen daraus nicht nur die „Paradoxie göttlicher Alleinwirksamkeit und menschlicher Freiheit“ [167]), von der wir zu Anfang dieses Abschnittes sprachen, sondern jenen umfassenden unlösbaren Widerspruch, der darin besteht, daß wir das tun sollen, was schon getan ist, weil Gott es tut, weil er das Wollen und Vollbringen in uns wirkt (Phil 2, 13).

Nur in einer solchen dialektischen [168]) Aussage können wir die Lage andeuten, in der wir Christen als handelnde Menschen stehen — innerhalb einer Welt, die von Grund auf neu geworden und doch die alte geblieben ist; im Dienste des Christus, der als bevollmächtigter Reichsstatthalter Gottes in Ewigkeit lebt und regiert und der doch den Verbrechertod am Kreuz sterben mußte. Und das alles uns selbst ein Rätsel, den Feinden des Kreuzes aber eine Torheit; uns selbst eine Tat Gottes, jenen anderen das verwerfliche Hirngespinst eines herrschsüchtigen Menschen (= P!) Es ist zwecklos, im einzelnen gegen eine solche Entstellung der Christusbotschaft vorzugehen. Vielmehr gilt es, die Grundlage dazu aufzuzeigen, die dieselbe ist wie bei deren rationalistischer Zersetzung aller Zeiten, und die darin besteht, daß man den antinomischen Strukturcharakter der Christusbotschaft und des nt.-lichen Denkens überhaupt verkennt. Ihn — seinem Wesen und seinem Inhalt nach — aus dem NT selbst darzustellen, ist das Anliegen dieser Schrift, auf daß „erkannt“ werde, was es heißt: *ΤΟ ΜΩΡΟΝ τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν. βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ΕΝ ΑΙΝΙΓΜΑΤΙ, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.* (1. Kor 1,25. 13,12.)

166) So M. Dibelius im Hdb. z. NT zu Phil 2, 13 auf S. 64.

167) So Heinzelmann im NT Deutsch zu Phil S. 81.

168) Echte Theologie ist immer notwendigerweise „dialektisch“ um der Antinomien willen, die die Christusbotschaft in sich schließt. Nur wegen seiner Mißverständlichkeit haben wir im Verlauf unserer Darlegungen den Ausdruck „dialektisch“ vermieden. Zur Sache vgl. noch A. Dempf „Meister Eckart“ 1934, S. 12 ff.

Anhang.

I. Leitsätze.

I.

Wenn uns im NT die Begriffe „Torheit" und „Rätsel" begegnen, so sehen wir aus deren Verwendung zur Kennzeichnung der Christusbotschaft und ihres Inhaltes eindeutig, daß das NT sich des eigenartigen und einzigartigen Strukturcharakters dieser Botschaft vollauf bewußt ist. Dabei umschreibt die Vokabel *μωρία* die „von außen her" im „subjektiven" Sinne abgegebene Beurteilung (1. Kor 1—4, bes. 1, 23) und die Vokabel *αἴνιγμα* das „von innen her" im „objektiven" Sinne gefällte Urteil (1. Kor 13, 12); d. h. während der Unglaube das *μυστήριον τῆς εὐσέβειας* (1. Tim 3, 16) als *μωρία* ablehnt, verehrt es der Glaube als *αἴνιγμα*. Die darin zum Ausdruck kommende Struktur der nt.lichen Botschaft können wir angesichts der für unser logisches Denken unlösbaren Widersprüche und Spannungen, die im nt.lichen und jedem davon abhängigen Denken vorliegen, am besten als antinomisch bezeichnen. Ursache dafür ist die uns im Glauben zukommende göttliche Offenbarungstat, die sich in unseren exklusiven Erfahrungsformen vollzieht und sie doch zugleich aufhebt. Was somit im Sinne von Phil 4, 7 unsere Vernunft übersteigt, was uns in der Erfahrungsform der Paradoxie begegnet, das ergibt die logische Form der Antinomie, die — ein „Rätsel"! — nicht zu lösen, sondern — eine „Torheit"! — nur im Glauben zu tragen ist.

II.

Inhaltlich ist es eine dreifache Behauptung, die der Botschaft jenes Urteil *μωρία* oder *αἴνιγμα* einbringt, sodaß wir eine christologische, eine kosmologische und eine anthropologische bzw. ethische

Antinomie als grundlegend unterscheiden können. Exegetisch läßt sich die christologische Antinomie aus Mt 22, 41—45 par., die kosmologische aus Mt 12, 22—30 par. und die anthropologische aus Rom 6, 1—14 eindeutig erweisen: Christus ist einerseits „Davids Sohn", d. h. der niedrige, verachtete, am Kreuz gestorbene Mensch innerhalb der Geschichte; und er ist zugleich „Davids Herr", d. h. der erhabene, göttliche, ewige Christus jenseits aller Geschichte. Deshalb ist einerseits die zukünftige Weltzeit in der Person Jesu bereits Wirklichkeit geworden, andererseits aber bricht sie erst mit seiner Parusie sichtbar an, weil bis dahin die alte Weltform samt der in ihr wirksamen widergöttlichen satanischen Macht weiterbesteht. Und eben deshalb ist der Mensch durch Jesu Heilswerk einerseits bereits gerettet und muß doch andererseits seine Rettung erst noch schaffen, wird also erst noch gerettet oder — verworfen werden!

II. Abkürzungen.

Die Abkürzungen sind die allgemein gebräuchlichen, also AT, NT, LXX, BH (= Biblia Hebraica), MT (= masoretischer Text), MPG u. MPL (= Mignes Patrologia Graeca bzw. Latina), CR (= Corpus Reformatorum), SHA (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften), RGG (= Die Religion in Geschichte und Gegenwart), ThWtb (= Theol. Wörterbuch zum NT), Hdb. (= Handbuch), i. S. (= im Sinne), f., ff. (= der folgende bzw. die folgenden Verse oder Seiten), S. (= Seite), v. (= Vers), s. o. bzw. s. u. (= siehe oben bzw. unten), aaO. (= am angegebenen Orte) usw.

Bei Wörterbüchern ist s. v. = sub voce; Art. = Artikel.

Bei Zeitschriften ist:

ZNW	=	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft,
Z. syst. Theol.	=	Zeitschrift für systematische Theologie,
NKZ	=	Neue Kirchliche Zeitschrift,
Th. St. Krit.	=	Theologische Studien und Kritiken,
D. Th.	=	Deutsche Theologie.

III. Literatur.

1) Texte und allgemeine Hilfsmittel.

a) Texte:

Novum Testamentum Graece ed E. Nestle, 13. Aufl. 1927, 16. Aufl. 1937.
Novum Testamentum Latine ed E. Nestle, 5. Aufl. 1927.
(Huck, A.): Synopse der drei ersten Evangelien, 8. Aufl. 1931.
(Gebhard-Harnack-Zahn): Patrum apostolicorum opera, 6. Aufl. 1920.
Biblia Hebraica ed R. Kittel, 2. Aufl. 1925, 3. Aufl. 1937.
Septuaginta ed A. Rahlfs, 1937.
Field, F.: „Origenis Hexaplorum quae supersunt", 1875.
(Kautzsch, E.): „Die hl. Schrift des AT.", 3. Aufl. 1909/12, 4. Aufl. 1921/3.
(Kautzsch, E.): „Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT.", 1921 (1900).
Rießler, P.: „Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel", 1928.
Philonis Alexandrini opera omnia ed. Cohn 1896 ff.
Fl. Josephi opera rec. B. Niese 1888/95. — — übers. v. H. Clementz 1923.
K. Preissendanz: „Papyri graecae magicae" I, 1928.
Bei den übrigen Texten wurde möglichst die Ausgabe der Bibliotheca Teubneriana, bei Plato die Oxforder (v. Bunet 1900 ff.) und Pariser Ausgabe (v. Chroiset 1920 ff.) sowie die Übersetzung von O. Apelt (1909 ff.) herangezogen; bei den Kirchenvätern außer Mignes Patrologia (= MPG u. MPL) möglichst auch die Berliner Akademie-Ausgabe (= BA).

b) Wörterbücher und Sammelwerke:

„Die Religion in Geschichte und Gegenwart" (= RGG), 2. Aufl., 6 Bde., 1926 ff.
„Theologisches Wörterbuch zum NT", hrsg. v. G. Kittel, 1932 ff. (= ThWtb.).
Bauer, Walter: „Griech.-deutsches Wörterbuch zum NT", 3. Aufl. 1937.
Wilke-Grimm: „Clavis Novi Testamenti philologica", 4. Aufl. 1903.
Schmoller, O.: „Handkonkordanz zum griech. NT", 7. Aufl 1938.
Blaß-Debrunner: „Grammatik des nt.lichen Griechisch", 6. Aufl. 1931.
Fürst, J.: „Hebr. und chald. Wörterbuch über das AT" 1872 (1920).
Gesenius-Buhl: „Hebr. und aram. Wörterbuch über das AT", 16. Aufl. 1915.
Hatch-Redpath: „A Concordance to the Septuagint", 1907.
Außerdem die griech. Wörterbücher von Pape (3. Aufl. v. Sengebusch 1902) und Passow (5. Aufl. v. Rost u. Palm), die lat. von Georges (8. Aufl. 1913).

2) Spezialliteratur.

a) theologische und verwandte:

Albertz, M.: „Die synoptischen Streitgespräche", 1921.
Althaus, P.: „Die letzten Dinge", 4. Aufl. 1933.
— „Der Brief an die Römer" (NT Deutsch, Bd. II), 1933.

Bachmann, P.: „Der 1. Korintherbrief" (Komm. v. Zahn, Bd. 7), 3. Aufl. 1921.
Bauer, W.: „Das Johannes-Evangelium" (Hdb. zum NT, Bd. 6), 3. Aufl. 1933.
Bauernfeind, O.: „Die Worte der Dämonen im Mc-Ev.", 1927.
Behm, Joh.: „Das Bildwort vom Spiegel 1. Kor. 13, 12" in R. Seeberg-Festschrift 1929.
(Strack-) Billerbeck: „Kommentar z. NT aus Talmud und Midrasch", 4 Bde., 1922—1928.
Bousset, W.: „Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter" (= Hdb. z. NT, Bd. 21) 3. Aufl. 1926.
— „Jesus der Herr", 1916.
Brunner E.: „Der Mittler", 2. Aufl. 1930.
— „Das Wort Gottes und der moderne Mensch", 1937.
— „Der Mensch im Widerspruch", 1937.
Bultmann, R.: „Die Geschichte der synoptischen Tradition", 2. Aufl. 1931.
Calvin, Joh.: Comm. in 1. Cor. = CR 77. Comm. in harm. ev. = CR 73.
Caspari, W.: „Über den biblischen Begriff der Torheit" = NKZ 39/1928.
Dalman, G.: „Worte Jesu", 1898.
Deißmann, A.: „Die nt.liche Formel ‚in Christo Jesu'", 1892.
— „Licht vom Osten", 4. Aufl. 1923.
(—) Festgabe für A. Deißmann, 1927.
Dempf, A.: „Meister Eckart. Eine Einführung in sein Werk", 1934.
Dibelius, M.: „Die Geisterwelt im Leben des Paulus", 1909.
— „Die Isis-Weihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten" = SHA phil.-hist. Kl. 4/1917.
— „An die Thess. I. II. An die Phil." (Hdb. z. NT, Bd. 11), 2. Aufl. 1925.
— „An die Kol. Eph. An Philemon" (Hdb. z. NT, Bd. 12), 2. Aufl. 1927.
Dobschütz, E. v.: „Religionsgeschichtl. Parallelen zum NT" = ZNW 21/1922.
— „Rationales und irrationales Denken über Gott im Urchristentum" = Theol. St. Krit. 95/1924.
— „Die Paradoxie im NT" = Z. syst. Theol. 8/1930 f.
Feine, P.: „Theologie des NT", 5. Aufl. 1931.
Fiebig, P.: „Die Gleichnisse Jesu", 1912.
Gerlach, O. v.: „Das NT mit Einl. u. erkl. Anmerkungen", 2. Bd., 2. Aufl. 1840.
Gieseke, H.: „Die Aufgabe der Philosophie nach der dialektischen Theologie" (= Beitr. z. Förd. christl. Theol. 33, 5), 1930.
Gloege, G.: „Reich Gottes und Kirche im NT", 1929.
Gutbrod, W.: „Die paulinische Anthrologie", 1934.
Hahn, W. T.: „Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus", Diss. 1937.
Heitmüller, W.: „Im Namen Jesu", 1903.
Heim, Karl: „Glaubensgewißheit", 3. Aufl. 1923.
— „Leitfaden der Dogmatik", Bd. I 1923, Bd. II 1925.
— „Leben aus dem Glauben" 2. Aufl. 1934.
— „Glaube und Denken", 3. Aufl. 1934.

Heim, Karl: „Jesus der Herr", 1935.
— „Jesus der Weltvollender", 1937.
— „Die Herrschaft des Christus", 1938.
(—) „Wort und Geist" = Festgabe für K. Heim 1934 (daraus bes. die Beitr. von Ellwein, Engelland u. Ruttenbeck).
Heinzelmann, G.: „Der Philipperbrief" (NT Deutsch, Bd. II), 1933.
Jeremias, J.: „Jesus als Weltvollender", 1929.
Juncker, A.: „Die Ethik des Apostels Paulus", Bd. I, 1904.
Kalweit, P.: „Einführung in die Religionsphilosophie", 2. Aufl. 1913.
Keßler, L.: „Die Eschatologie des Apostels Paulus und die rel.-bildliche Erkenntnis" = Z. syst. Theol. 7/1930.
Kittel, G.: „Probleme des palästinensischen Spätjudentums", 1926.
— „Die Religionsgeschichte und das Urchristentum", 1926.
— „Die Auferstehung Jesu" in D. Th. 4/5, 1937.
Klostermann, E.: „Das Mc-Ev."[2], 1926. „Das Mt-Ev."[2], 1927. „Das Lc-Ev."[2], 1929 (Hdb. z. NT, Bd. 3—5).
Kühl, E.: „Der Brief des P an die Römer", 1913.
Kuhn, K. G.: „Röm 6, 7" in ZNW 30/1931.
Lietzmann, H.: „An die Röm"[4], 1933. „An die Kor."[3], 1931 (Hdb. z. NT, Bd. 8/9).
Lohmeyer, E.: „Die Briefe an die Phil. Kol. Phm." (Komm. v. Meyer 9)[8], 1928.
— „Kyrios Jesus" = SHA phil.-hist. Kl. 1927/28.
— „Vom Sinn der Gleichnisse Jesu" in Z. syst. Theol. 3/1938.
Luthardt, Chr.: „Kompendium der Dogmatik", 13. Aufl. 1932.
Luther, M.: „Werke", in Ausw. hrsgeg. v. C. Clemen, Bd. III, 1929.
Melanchthon, Ph.: „Loci communes„ hrsgeg. v. Plitt-Kolde, 1925.
Norden, E.: „Agnostos Theos", 1912.
Otto, R.: „Das Heilige", 21. u. 22. Aufl. 1932.
— „Reich Gottes und Menschensohn", 1934.
Reitzenstein, R.: „Die hellenistischen Mysterienreligionen", 1. Aufl. 1910.
Rengstorf, K. H.: „Das Evangelium nach Lukas" (NT Deutsch, Bd. I, 2), 1937.
Schlatter, A. v.: „Erläuterungen zum NT", 3. Aufl. 1929.
— „Der Evangelist Matthäus", 1929.
— „Das Evangelium des Lukas", 1931.
— „Paulus, der Bote Jesu", 1934.
— „Gottes Gerechtigkeit", 1935.
— „Die Geschichte des Christus", 2. Aufl. 1923.
Schniewind, J.: „Das Ev. nach Mc.", „Das Ev. nach Mt." (NT Deutsch, Bd. I, 1). 1937.
Schumacher, H.: „Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt 11, 27", 1912.
Schweitzer, A.: „Die Mystik des Apostels Paulus", 1930.
Stählin, G.: „Skandalon", 1930.
Stauffer, E.: „Grundbegriffe einer Morphologie des nt.lichen Denkens", 1929.
Weiser, A.: „Die Psalmen" (Ergänzungsbd. z. NT Deutsch), 1935.
Weiß, B.: „Das Matthäusevangelium" (Meyers Komm.), 8. Aufl. 1890.
— „Der Römerbrief" (Meyers Komm.), 9. Aufl. 1899.

Weiß, J.: „Der 1. Korinterbrief“ (Meyers Komm.), 9. Aufl. 1910.
Wendland, H. D.: „Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus“, 1931.
Zahn, Th. v.: „Das Evangelium des Matthäus“, 4. Aufl. 1922.
— „Der Römerbrief“, 3. Aufl. 1925.

b) philosophische und verwandte:

Hegel, F. W.: „Encyclopädie der phil. Wissenschaften“, hrsgeg. v. Lasson, 1930.
(Hegel, F. W.) Delius, R. v.: „Hegel“, 1928.
Kant, I.: Werke, in Ausw. hrsgeg. v. H. Renner (o. J.).
Lévy-Bruhl, L.: „Das Denken der Naturvölker“, übers. v. W. Jerusalem[2], 1926.
Rosenberg, A.: „Der Mythus des XX. Jahrhunderts“, 41.—42. Aufl. 1934.
Schröder, H. O.: „Der ‚Alethes Logos‘ des Celsus“, Diss.-Auszug, 1939.

3) Zusammenstellungen.

a) Den Terminus „Antinomie“ gebrauchen im „theologischen“ Sinne u. a.:
O. Bauernfeind, aaO. S. 47 hins. der von uns so gen. „christolog.“ Ant.,
K. Heim „Jesus der Herr“ S. 115—126 hins. der Antinomie im Verhältnis Gott — Satan,
R. Otto „Reich Gottes“ S. 49 f. hins. der „kosmologischen“ Antinomie und
H. Lietzmann „An die Römer“ S. 66 hins. der „anthropolog.“ Antinomie.

b) Der antinomische Strukturcharakter der Christusbotschaft kommt u. a. zum Ausdruck bei:

Althaus RGG II 335 f. IV 1824 (Widerspruch-Spannung!).
Gloege aaO. S. 288 ff.
Hirsch RGG II 895 und ders. in „Der röm. Katholizismus und das Evangelium“, S. 135 ff. (s. o. unter I 3 auf S. 25 ff.!).
Kalweit aaO. S. 117 (RGG II 1390).
Otto „Das Heilige“, S. 38 ff.
F. W. Schmidt RGG II 1221.
Schmidt-Japing RGG IV 952 f.
Soden RGG I 1741.

c) Zur „anthropologischen“ Antinomie vgl.:

Althaus aaO. (Röm) S. 52 f.
Engelland (Festgabe f. Heim) S. 175—179.
Gutbrod aaO., bes. S. 188—224.
Hahn aaO., bes. S. 9—29. 31 ff.
Juncker aaO. S. 89—91. 109 ff.
Kittel „Rel.-gesch.“, S. 118 ff.
Kühl aaO. S. 212 ff.
Lietzmann „Röm.“, S. 65 ff.
Schweitzer aaO. S. 285—323.
Dazu aus Feine aaO. S. 149—153. 312—315. 200 ff. und ThWtb. I 298 f. (Stählin); 316 f. (Grundmann); 537—541 (Oepke). II 335 (Oepke); 803 (Greeven); 866—871 (Bultmann); III 13—21 (Bultmann).